FACOLTÀ
DI SCIENZE POLITICHE

CRiSSMA
CENTRO DI RICERCHE SUL SISTEMA SUD E IL MEDITERRANEO ALLARGATO
RESEARCH CENTRE ON THE SOUTHERN SYSTEM AND WIDER MEDITERRANEAN

MAURICE BORRMANS

DIALOGUES, RENCONTRES ET POINTS DE CONTACT ENTRE MUSULMANS ET CHRÉTIENS

dans une dimension historique

CRiSSMA WORKING PAPER
N. 13 - 2007

Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica

WORKING PAPERS

CRiSSMA
CENTRO DI RICERCHE SUL SISTEMA SUD E IL MEDITERRANEO ALLARGATO
RESEARCH CENTRE ON THE SOUTHERN SYSTEM AND WIDER MEDITERRANEAN

DIALOGUES, RENCONTRES ET POINTS DE CONTACT ENTRE MUSULMANS ET CHRÉTIENS

dans une dimension historique

MAURICE BORRMANS

CRiSSMA WORKING PAPER
FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE
N. 13 – 2007

Milano 2007

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

© 2007 I.S.U. Università Cattolica – Largo Gemelli, 1 – Milano
http://www.unicatt.it/librario
ISBN 978-88-8311-501-1

SUMMARY

Dialogues, rencontres et points de contact entre Musulmans et Chrétiens dans une dimension historique

Les rapports religieux entre Chrétiens et Musulmans à travers les âges 7

L'émergence de la Déclaration Nostra Aetate *au Concile Vatican II* 32

Pays musulmans et présences chrétiennes 65

Qui est Jésus pour les musulmans? 86

DIALOGUES, RENCONTRES ET POINTS DE CONTACT ENTRE MUSULMANS ET CHRÉTIENS

dans une dimension historique

Maurice Borrmans P. Maurice Borrmans, des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), est actuellement professeur émérite au Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamica – P.I.S.A.I. –, (Institut d'Études Arabes et d'Islamologie) de Rome dont il a dirigé, depuis sa fondation, l'importante revue trilingue *ISLAMOCHRISTIANA*.
Il est Docteur en Lettres (Paris-Sorbonne) avec deux thèses publiées: *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours* (Paris, Mouton, 1977), et *Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours* (Rome, IPO, 1979). Il a enseigné et travaillé en Afrique du Nord (1945-1964) et à Bahrayn, Golfe Arabe/Persique (1981-1984).

Parmi ses nombreuses publications: *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* (Paris, Éd. du Cerf, 1981), *Islam e Cristianesimo: le vie del dialogo*, (Milano, Ed. San Paolo, 1993), *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui* (Paris, Desclée, 1996), *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo*, (Milano, Ed. San Paolo, 2000).

Présence influente et significative, il a participé à plusieurs rencontres islamo-chrétiennes, parmi lesquelles à Tunis, Amman, Beyrouth, Qatar, Rome, Cordoue, Athènes, Istanbul, Paris et Alger.

LES RAPPORTS RELIGIEUX ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS À TRAVERS LES ÂGES

L'Islam, religion dont Muhammad est le prophète-fondateur, en Arabie, au début du VIIème siècle, s'est presque aussitôt opposé aux deux monothéismes qui l'ont précédé, se proposant d'en faire une re-lecture critique. En effet, le Coran, qui en est le «livre sacré», se présente souvent en forme polémique vis-à-vis des Juifs et des Chrétiens, tout en recommandant aux Musulmans de s'adresser aux «Gens du Livre» avec sagesse et de la manière la plus courtoise. Nombreuses sont les hypothèses qui sont avancées pour interpréter les motifs ou les causes de ce malentendu initial (ou fondamental) ou d'un dialogue manqué (ou «raté») entre les premiers Musulmans et les autres Monothéistes, étant donné que l'Islam naissant a prétendu corriger le Judaïsme des Juifs et le Christianisme des Chrétiens pour les ramener au pur Monothéisme des origines, celui d'Abraham, le héraut du «premier Islam». De fait, après les conquêtes de l'Etat islamique de Médine (622-661) et l'extension progressive et souvent guerrière de l'Empire des Califes Omeyyades de Damas (661-750) et 'Abbâsides de Bagdad (750-1258), puis des Sultans turcs d'Istanbul (conquête de Constantinople en 1453), la «Demeure de l'Islam», qui

s'étendait de l'Espagne (qui connut, en son temps, la splendeur des califes Omeyyades d'Occident) jusqu'à l'Inde (qui vit aussi les initiatives de dialogue culturel à la cour des Moghol de Delhi), a connu une longue histoire de rapports parfois conflictuels entre Musulmans, Juifs et Chrétiens à l'intérieur même de cette «Demeure», d'autant plus que le statut de «dhimmî», concédé à ces derniers, leur apparaissait souvent comme discriminatoire. Parallèlement, la situation de paix précaire avec le reste du monde, considéré par les docteurs de l'Islam comme étant la «Demeure de la Guerre», n'a pas facilité les rencontres culturelles et les échanges spirituels: les guerres de conquêtes islamiques et les réactions qu'elles suscitèrent alors, les Croisades et les conséquences qui s'ensuivirent au Moyen Age, l'époque coloniale et les sentiments contradictoires qu'elle a engendrés, les nouvelles indépendances suite à des luttes ou des guerres de libération, les crises actuelles du Moyen-Orient et surtout celle, endémique, du conflit israélo-palestinien, n'ont certes pas encouragé les uns et les autres à mieux se connaître pour collaborer tant soit peu. Il est vrai que les historiens font observer que les périodes de conflits et d'affrontements sont parfois aussi l'occasion de mieux s'informer sur les partenaires-adversaires et, partant, d'aider les uns et les autres à mieux se respecter dans leurs différences mêmes[1].

[1] Le présente travail s'inspire principalement des titres suivants: Georges Chehata Anawati, «Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien: positions classiques médiévales et positions contemporaines», in *Euntes docete*, Roma, Urbaniana, XXII (1969), pp. 375-452; A.T. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain, Nauwelaerts, 1969, 334 p.; Youakim Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne*, Beyrouth, Cénacle libanais, 1972, 5 vol., 210, 238, 372, 312

Au cours de ces nombreux siècles de conflits et de rencontres entre Musulmans et Gens du Livre, il faut bien reconnaître que la Demeure de l'Islam a souvent permis aux Juifs de s'exprimer de multiples manières. Un dialogue culturel judéo-musulman s'est développé dans le cadre même du dialogue entre Chrétiens et Musulmans: qu'il suffise de citer ici l'œuvre de Maïmonide (Ibn Maymûn, 1135-1204). Quant au dialogue islamo-chrétien, il s'est développé tant à Damas qu'à Bagdad. Tous savent combien fut important le rôle de la Bayt al-Hikma (Maison de la Sagesse) dans la capitale des 'Abbâsides au temps du calife al-Ma'mûn (qui régna de 813 à 833): le IXème siècle n'y a-t-il pas vu la traduction des chefs d'œuvre de la philosophie grecque et des sciences hellénistiques de la langue des Grecs à celle des Arabes, par le biais du syriaque, et cela par les soins de nombreux Chrétiens et Musulmans qui s'appellent Ibn al-Bitriq, Ibn Mâsawayh, Hunayn b. Ishâq, Qustâ b. Lûqâ,

---

et 288 p., et *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1977, 611 p.; Marc Swanson, *Folly to the Hunafâ': the Cross of Christ in Arabic Christian-Muslim Controversy in the 8th and 9th Centuries AD*, Rome, 1002, 2 vols, 583 p.; Jean-Marie Gaudeul, *Disputes ou rencontres? L'Islam et le christianisme au cours des siècles*, Rome, PISAI, 1998, vol. 1: *Survol historique*, 379 p.; vol. 2: *Textes témoins*, 398 p.; Giuseppe Rizzardi, «L'interrogazione teologica cristiana e la religione islamica nei secoli VIII-XIV», in *Ad Gentes*, 2005/2, Bologna, EMI, pp. 153-175, et «La teologia nel nuovo contesto dell'islamologia cristiana nei secoli XIX-XX», in *Ad Gentes*, 2005/2, Bologna, EMI, pp. 177-203. Quant à une bibliographie raisonnée, elle a été réalisée par Robert Caspar et ses collaborateurs, «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien», in *Islamochristiana*, Roma, PISAI, 1 (1975), pp. 125-181; 2 (1976), pp. 187-249; 3 (1977), pp. 255-286; 4 (1978), pp. 245-267; 5 (1979), pp. 299-317; 6 (1980), pp. 259-299.

Ishâq b. Hunayn et Yahyâ b. ‘Adî? A bien suivre l’opinion de certains historiens, on peut alors distinguer, dans cette longue histoire des rapports islamo-chrétiens qui s’étend sur près de quatorze siècles, des périodes et des secteurs qu’il convient de bien prendre en considération dans la spécificité de leurs circonstances historiques et linguistiques.

Il est certain que le texte même du Coran demeure à la base de tout ce qui a pu inspirer les apologètes de l’Islam et les critiques du Christianisme, d’autant plus qu’il s’inscrit dès ses origines dans un contexte polémique vis-à-vis des Juifs et des Chrétiens. Certes, la prédication de Muhammad à La Mecque (610-622) s’opposait ouvertement au polythéisme des Arabes de la péninsule et semblait se faire proche des enseignements du Judaïsme et du Christianisme: appel à la justice sociale, annonce d’un jugement général, affirmation d’une rétribution finale, témoignage des prophètes et proclamation d’un monothéisme de style biblique. Muhammad avait rencontré et écouté nombre de Juifs de toutes tendances (surtout Qara’ites) au cours de ses voyages d’agent commercial, tout comme il avait pu se renseigner auprès de nombreux Chrétiens et moines relevant des diverses écoles théologiques de l’époque (nestoriens qu’avait condamnés le concile d’Ephèse en 431; monophysites et jacobites qu’avaient condamnés le concile de Chalcédoine en 451; melchites fidèles à la foi orthodoxe telle qu’elle avait été précisée en ces deux conciles). Les premiers Musulmans ne priaient-ils pas tournés vers Jérusalem? C’est à Yathrib (devenue Médine) que la prédication de Muhammad se fait critique et polémique vis-à-vis du Judaïsme et du Christianisme, car il lui faut s’y distinguer de ces deux religions et y affirmer l’originalité de la sienne, l’Islam étant le simple retour au monothéisme des

origines, libéré de tout ce qu'y ont ajouté Juifs et Chrétiens au cours de l'histoire: accusations et conflits s'y multiplient alors en fonction des groupes auxquels il s'oppose. Les Musulmans sont, par suite, invités à prier vers la Ka'ba de La Mecque, temple qu'aurait jadis construit Abraham avec Ismaël. S'agit-il donc d'un dialogue qui, très tôt, aurait dévié en une diatribe et connu une faillite inattendue? Le fait est que la première expansion de l'Islam et la mise par écrit du texte même du Coran, au temps des Omeyyades, ont entraîné une volonté commune aux Musulmans d'affirmer l'originalité de leur religion en contraste évident avec les doctrines juives et chrétiennes. Il était donc inévitable que les rapports interreligieux entre Chrétiens et Musulmans prennent, par la suite, un caractère presque toujours conflictuel, même s'ils se sont exprimés différemment en fonction des langues utilisées et des contextes culturels.

De 661 à 850 environ, dans la Demeure de l'Islam où règnent les Omeyyades, puis les 'Abbâsides, sur des provinces qui vont du Maroc au Pakistan actuels, les premiers témoins d'un dialogue interreligieux s'expriment alors en langue arabe dans un climat de contacts quotidiens et de première suspicion alors que le système de la *dhimma* se met en place. Du côté chrétien, il y a d'abord Saint Jean Damascène (675-753)[2] qui consacre la

[2] Cf. P. Khoury, «Jean Damascène et l'Islam», in *Proche Orient Chrétien*, Jérusalem, 1957, pp. 44-63, et 1958, pp. 313-339; A. Abel, «La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane», in *L'élaboration de l'Islam*, Paris, PUF, 1961, pp. 61-85, et «Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène; son inauthenticité», in *Studia Islamica*, 1963, pp. 5-25; D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the «heresy of the Ishmaelites»,* Leiden, Brill, 1972, 171 p.; Raymond Le Coz, *Jean Damascène,*

2ème partie de son ouvrage *Les sources de la connaissance* aux hérésies de son temps: dans son *De haeresibus*, l'Islam est présenté aux chapitres 100 et 101 comme une hérésie semblable à l'arianisme, «hérésie des Ismaélites, des fils d'Agar» que sont les Sarrasins. Dans un autre ouvrage de polémique, écrit en grec, *La controverse entre un chrétien et un sarrasin,* il enseigne aux Chrétiens comment répondre aux demandes et aux critiques que leur adressent les Musulmans. Il y a ensuite l'évêque melchite de Harrân, Théodore Abû Qurra (740-825)[3], qui recourt largement, en son traité sur *L'existence du Créateur et la Vraie Religion*, aux argumentations de la saine raison en vue de confondre les assertions de la foi musulmane: il entend justifier en bonne logique sa foi en la Sainte Trinité et aux mystères essentiels du Christianisme. Il y a enfin Timothée 1er (728-823)[4], patriarche nestorien ayant siège à Bagdad, lequel développe un franc *Dialogue* avec le Calife al-Mahdî (qui règne de 775 à 785),

---

Ecrits sur l'Islam, Paris, Cerf, 1992, 272 p.; Igor Pochoshajew, «Johannes von Damascus: De Haeresibus 100», in *Islamochristiana*, 30 (2004), pp. 65-75.

[3] Cf. *Théodore Abû Qurra: Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion* (introduction et édition critique par I. Dick), Beyrouth/Rome, Patrimoine arabe chrétien, 1982, LVI et 91 p., et «Discours sur l'Incarnation de la Parole Divine», in *Vingt Traités théologiques*, par L. Cheikho, Beyrouth, Impr. Catholique, 1920, pp. 108-120; I. Dick, «Deux écrits inédits de Théodore Abu Qurra», in *Le Muséon*, 72 (1959), pp. 53-67, «Un continuateur de St Jean Damascène», in *Proche Orient Chrétien*, Jérusalem, 1962, pp. 209-223 et 319-332, et 1963, pp. 114-129, et «La discussion d'Abu Qurra avec les Ulémas musulmans devant le calife Al-Ma'mûn», in *Parole de l'Orient* XVI (1990-1991), pp. 107-113.

[4] Cf. Robert Caspar, «Les versions arabes du Dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Caliphe Al-Mahdî», in *Islamochristiana*, 3 (1977), pp. 107-175; Hans Putman, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1977, français 279 p. et arabe 57 p.

homme de culture tolérante et esprit de conciliation religieuse. Tous les thèmes de la controverse classique s'y précisent en détail: la divinité de Jésus, le mystère de la Trinité, la circoncision et le baptême, les rôles de Jésus et de Muhammad, lequel «a suivi la voie des prophètes». Dans le même cadre apologétique s'inscrivent également 'Ammâr al-Basrî (vers 800-850)[5], nestorien lui aussi, qui élabore toute une théologie chrétienne en langue arabe et s'explique en son *Livre des questions et des réponses* sur le caractère rationnel de la foi chrétienne, et Abû Râ'ita al-Tikrîtî (vers 800-850)[6], jacobite pour sa part, à qui l'on doit deux traités du même genre, *La preuve de la vérité de la religion chrétienne* et *Démonstration de la vérité de la religion des chrétiens et de leur doctrine sur la Trinité*. Du côté musulman, s'affirment alors 'Alî al-Tabarî (m. 855)[7] avec sa *Réfutation des Chrétiens* et son *Livre de la Religion et de l'Empire*, et Amr ibn Bahr al-Jâhiz (776-869)[8] avec sa *Lettre sur*

[5] Cf. Michel Hayek, «'Ammâr al-Basrî: la première somme de théologie chrétienne en langue arabe ou deux apologies du christianisme», in *Islamochristiana* 2 (1976), pp. 69-133.

[6] Cf. S.H. Griffith, "Habîb ibn Hidmah Abû Râ'itah, a Christian mutakallim of the first Abbassid Century, in *Oriens Christianus* 54 (1980), pp. 161-201.

[7] De 'Alî al-Tabarî, *The Book of Religion and Empire* (English trans. by A. Mingana), Manchester Univ. Press, 1922, 174 p.; *Al-Radd 'alâ l-Nasârâ*, édité per I.A. Khalifé et W. Kutsch, in *Mélanges* de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, XXXVI (1959), pp. 115-148; *Kitâb al-dîn wa-l-dawla*, ed. A. Nuwayhid, Beyrouth, Dâr al-âfâq al-jadîda, 1979, 239 p.; *Riposte aux Chrétiens* (trad. française annotée par J.-M. Gaudeul), Rome, PISAI, 1995, 67 p. On y peut ajouter Samir Khalil, «La réponse d'Al-Safî b. al-'Assâl à la réfutation des Chrétiens par 'Alî al-Tabarî», in *Parole de l'Orient*, 11 (1983), pp. 281-323.

[8] Cf. *al-Radd 'alâ l-Nasârâ*, in *Rasâ'il al-Jâhiz*, al-Qâhira, Maktabat al-Khanjî, 1979, vol. 3, pp. 303-351, et sa traduction par I.S. Allouche, «Un traité

la Réfutation des Chrétiens. Mais c'est la *Correspondance* de 'Abd Allâh al-Hâshimî et de 'Abd al-Masîh al-Kindî (vers 820)[9], alors que règne le calife al-Ma'mûn (813-833), qui va marquer les polémiques ultérieures. Le premier est musulman et s'explique longuement sur la doctrine islamique avant de critiquer le credo chrétien («la raison sera seule à juger entre nous»), le second est chrétien et répond à son adversaire «en le raisonnant»: transcendance du Dieu vivant, un et trine; excellence de Jésus et critères de la vraie prophétie (qui ne se réalisent ni pour Muhammad ni pour le Coran); critique des rites et des prescriptions de l'Islam; non corruption des Ecritures chrétiennes. Cette «apologie» d'al-Kindî sera reprise, plus tard, par toute la controverse chrétienne, qu'il s'agisse du *Corpus* de Cluny, du *Dialogus* de Pierre Alfonsi, du *Speculum Majus* de Vincent de Beauvais ou de l'*Alcoranus* de Bibliander.

Par la suite, de 850 à 1050, les théologies respectives se structurent plus que jamais et leurs représentants attitrés s'interpellent au-delà même des frontières établies. Chez les Musulmans, alors qu'auparavant les Mu'tazilites s'étaient démontrés accueillants à l'hellénisme rationalisant, voici que triomphent la réaction fidéiste du Hanbalisme et la synthèse théologique de l'Ash'arisme, tandis que le Droit (*Fiqh*) voit ses

---

de polémique christiano-musulmane au 9ème siècle», in *Hespéris*, Rabat, 1939, pp. 123-155, sans oublier J. Finkel, «A Risâla of al-Jâhiz», in *Journal of American Oriental Society*, New Haven, tome 47 (1927), pp. 311-334.

[9] Cf. *Risâla b. Ishmâ'îl al-Hâshimî ilâ 'Abd al-Masîh b. Ishâq al-Kindî wa-risâla al-Kindî ilâ l-Hâshimî*, London, Bible Lands Missions'Aid Society, 1912, 181 p. et Georges Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834): les épîtres d'Al-Hâshimî et d'Al-Kindî*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1985, 303 p.

diverses écoles canoniques développer leurs méthodologies diversifiées et spécifier leurs applications ponctuelles en tous domaines. Les interlocuteurs directs de cet Islam renouvelé ne sont plus tellement des penseurs chrétiens vivant dans sa Demeure, mais bien plutôt des théologiens qui vivent dans l'Empire byzantin ou en d'autres contrées qui ont échappé aux conquêtes islamiques. Il y a d'abord les témoins du monde grec qui écrivent pour leurs ouailles, tel Nicétas de Byzance (842-912) avec ses *Deux réponses à des lettres écrites par des «Agaréniens»* et sa *Réfutation du livre fabriqué par Muhammad*, Georges Hamartolos (IXème siècle) avec le ch. 235 de sa *Chronique* racontant l'histoire de l'humanité (où il présente et malmène l'Islam) et Nicolas 1er le Mystique (patriarche de Constantinople de 901 à 907 et de 912 à 925), avec ses deux *Lettres à l'Emir de Crète* (913). Mais les thèmes essentiels de la polémique se trouvent comme rassemblés dans la *Correspondance entre 'Umar et Léon* (vers 900)[10], attribuée (à titre posthume!) à ces deux personnages qui seraient le calife omeyyade 'Umar II qui régna de 717 à 720 et l'empereur byzantin Léon III qui régna de 717 à 741. 'Umar reprend tous les reproches que les Musulmans adressent aux Chrétiens: ecritures falsifiées, Jésus n'est qu'un homme, fausseté des

[10] Cf. *La correspondance de 'Umar et Léon (vers 900)*, présentation et traduction annotée par J.-M. Gaudeul, Rome, PISAI, 1995, 78 p., et les études à ce sujet: D. Cardaillac, *La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado n° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, thèse, Université de Montpellier, 1972 (2 vol.); D. Sourdel, «Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbasside contre les chrétiens», in *Revue des Etudes Islamiques*, 1966, pp. 1-33; J.-M. Gaudeul, «The correspondence between Leo and 'Umar's letter rediscovered», in *Islamochristiana* 10 (1984), pp. 109-157.

pratiques chrétiennes, condamnation des Chrétiens, vérité de l'Islam. Léon défend, à raison, la doctrine chrétienne sur Dieu, la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, ainsi que les rites et les usages des Chrétiens, exaltant enfin le martyre. Dans le monde arabe lui-même, la controverse continue à s'exprimer de part et d'autre. Pour leur part, les polémistes musulmans s'appellent al-Qâsim b. Ibrâhîm (785-860)[11] avec sa *Réfutation des Chrétiens*, Abû 'Îsâ al-Warrâq (m. 861 ou 909)[12] avec, lui aussi, une *Réfutation des Chrétiens*, et 'Abd al-Jabbâr (934-1025)[13] avec sa *Somme complète sur le monothéisme et l'équité* et ses *Signes prouvant le caractère prophétique de Muhammad*, où il s'en prend à la Trinité et aux déviations pauliniennes du Christianisme. A leur répliquer, du côté chrétien, il y a Abraham de Tibériade (m. vers 820)[14], auteur d'un *Dialogue avec 'Abd al-*

[11] Cf. Di Matteo, «Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita Al-Qâsim b. Ibrâhîm", in *Rivista degli Studi Orientali*, 9 (1922), pp. 301-364; W. Madelung, «Al-Qâsim Ibn Ibrâhîm and Christian Theology» in *Aram*, 3: 1 -2 (1991), pp. 35-44.

[12] Cf. David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abû 'Îsâ al-Warrâq's "Against the Trinity"*, Cambridge Univ. Press, 1992, 218 p. et la traduction française assurée par Emilio Platti, "La doctrine des Chrétiens d'après Abû 'Îsâ al-Warrâq dans son traité sur la Trinité», in *MIDEO*, Caire, 20 (1991), pp. 7-30.

[13] Cf. S.M. Stern, «Quotation from the Apocryphal Gospel in 'Abd al-Jabbâr", in *Journal of Theological Studies*, Oxford, 18 (1967), pp. 34-57, et "'Abd al-Jabbâr's Account of How Christ's Religion was falsified by the Adoption of Roman Customs", in *Journal of Theological Studies*, 19 (1968), pp. 128-185; Guy Monnot, "Les doctrines des Chrétiens dans le 'Moghnî' de 'Abd al-Jabbâr", in *MIDEO*, Caire, 16 (1983), pp. 9-30.

[14] Cf. G.B. Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al Rahmân al-Hâshimî*, Rome, Textes et Etudes sur l'Orient chrétien, 1986, 639 p.

Rahmân al-Hâshimî, Eustathe le moine jacobite (m. vers 850) à qui on doit une *Défense du Christianisme*, Yahyâ b. 'Adî (893-974)[15] dont les nombreux *Traités* argumentent sur l'Unité et la Trinité, les causes de l'Incarnation, la christologie et l'authenticité des Evangiles, et Elie, métropolite de Nisibe (875-1046)[16], qui raconte, en son *Livre des Sessions,* les dialogues qu'il a eus avec des notables musulmans et, en son *Livre pour chasser l'anxiété,* les moyens de rassurer les Chrétiens en leur croyance. On signale encore, à la même époque, des ouvrages anonymes qui s'intitulent *La profession de foi orthodoxe* (melchite), le *Commentaire de la «basmala»* (jacobite) et le *Traité de la Trinité des hypostases* (nestorien). Le but de toute cette littérature arabo-chrétienne n'est pas d'abord missionnaire: elle ne vise pas à convertir les penseurs musulmans, mais elle est défensive et spéculative. Conscients qu'ils sont de ne pas pouvoir recourir à leurs Ecritures (parce qu'accusées d'être falsifiées), les théologiens chrétiens adoptent donc une double méthode:

---

[15] Cf. A. Périer, «Un traité de Yahyâ b. 'Adî, défense du dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindî», in *Revue de l'Orient Chrétien*, 22 (1920), 19 p.; et les travaux de Samir Khalil, *Le Traité de l'Unité (Maqâla fî l-tawhîd) de Yahyâ Ibn 'Adî (893-974),* Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1980, XLII et 307 p., «Deux petits traités de Yahyâ b. 'Adî sur les divergences entre les évangiles», in *Mélanges* de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 50 (1984), pp. 581-601 et «Le traité sur la nécessité de l'Incarnation de Yahyâ Ibn 'Adî, résumé et glosé par Al-Safî Ibn al-'Assâl», in *Collectanea*, Studia Orientalia Christiana, Caire, 1985, n° 18, pp. 1-29.

[16] Cf. Samir Khalil, «Elie de Nisibe (975-1046)», in *Islamochristiana* 3 (1077), pp. 257-284; «Entretien d'Elie de Nisibe avec le Vizir Ibn 'Alî al-Maghribî sur l'Unité et la Trinité (introduction, édition critique et traduction annotée)», in *Islamochristiana* 5 (1079), pp. 31-117, et «Une théologie arabe pour l'Islam», in *Tantur Yearbook 1979-1980*, Jérusalem, 1981, pp. 57-84.

d'une part, le langage de la raison et des catégories logiques de l'hellénisme, et, d'autre part, les modèles de pensée et d'expression de la théologie musulmane (*kalâm*) eux-mêmes, surtout quand il s'agit de l'Etre et des Attributs de Dieu.

Une autre période s'ouvre en 1050, qui finira avec le sac de Bagdad, prise par les hordes mongoles en 1258: elle fut aussi témoin des Croisades successives (1099-1281), avec leurs alternatives de guerre et de paix, qui mirent en contact Chrétiens d'Occident et Musulmans d'Orient[17]. De nombreux penseurs d'Islam réfléchissent alors plus profondément sur le Christianisme et la Bible. C'est le cas de l'andalou Ibn Hazm (994-1064)[18] avec son *Livre du discernement entre confessions et sectes (Kitâb al-fisâl fî l-milal wa-l-nihal)* (où ses attaques portent surtout sur la Trinité et l'Incarnation), de l'iranien al-Juwaynî (1028-1085)[19] avec son traité intitulé *Guérison de l'assoiffé par l'exposé de l'altération affectant la Torah et l'Evangile*, et d'Abû Hâmid al-Ghazâlî (1059-1111)[20] avec son

[17] Cf. T.E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994, 407 p.

[18] Cf. I. di Matteo, «Le pretese contradizioni della S. Scrittura secondo Ibn Hazm», in *Bessarione* 39 (1923), Roma, pp. 77-127; Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, Vrin, 1956, 335 p., «Controverse théologique chez Ibn Hazm de Cordoue et Ghazâli», in *Mardis de Dâr-es-Salâm*, Paris-Caire, 1956, pp. 207-248, et «Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le juif», in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 1973, n° 13-14, pp. 41-48.

[19] Cf. Michel Allard, *Textes apologétiques de Juwaynî*, Beyrouth, Dâr al-Machreq, 1968, 199 p.

[20] Cf. *Réfutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, présentation et traduction par R. Chidiac, Paris, PUF-Leroux, 1939, 107 et 63 p. Voir aussi Louis Massignon, «Le Christ dans les Evangles selon

Excellente réfutation de la divinité de Jésus à partir du texte de l'Evangile (al-Radd al-jamîl li-ilâhîyat 'Îsâ bi-sarîh al-Injîl) (la foi chrétienne a été corrompue par la philosophie païenne, l'analogie a conduit à l'anthropomorphisme et les Chrétiens confondent métaphore et réalité). Les échanges des polémistes se multiplient de part et d'autre, tant en Orient qu'en Occident. Qu'il suffise de penser à l'œuvre du chrétien égyptien Safî b. al-'Assâl (1205-1260)[21] avec son traité sur *La Trinité et l'Incarnation*, sa *Riposte à al-Tabarî* et son *Apologie de l'Evangile*, tandis qu'en Espagne il y a la *Correspondance entre le «Moine de France» et al-Bâjî* (1078)[22], où le moine exalte son

---

Ghazâlî», in *Revue des Etudes Islamiques*, 1932, pp. 523-536; Jacques Jomier, «Jésus tel que Ghazâlî le présente dans al-Ihyâ'», in *MIDEO* 18 (1988), pp. 45-82; Gabriel Said Reynolds, «The Ends of *al-Radd al-Jamîl* and its Portrayal of Christian Sects», in *Islamochristiana* 25 (1999), pp. 45-65.

[21] Cf. S. Ibn al-'Assâl, *Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation* (présentés par Samir Khalil), in *Patrologia Orientalis*, tome 42 (1985), fasc. 3, n° 192, pp. 617-761; Samir Khalil, «La réponse d'Al-Safî b. al-'Assâl à la réfutation des chrétiens de 'Alî al-Tabarî», in *Parole de l'Orient*, 11 (1983), pp. 281-323; «L'apologie de l'Evangile par Ibn al-'Assâl», in *al-Manârat*, Jounieh, 24 (1983) pp. 275-286, 25 (1984) pp. 497-508, 26 (1985) pp. 407-420, 29 (1988) pp. 73-86; «Le Traité de la nécessité de l'Incarnation de Yahyâ ibn 'Adî résumé et glosé par Al-Safî Ibn al-'Assâl», in *Collectanea*, Studia Orientalia Christiana, Caire, 1985, n° 18, pp. 1-29; «L'accord des religions monothéistes entre elles selon al-Safî Ibn al-'Assâl», in *Proche Orient Chrétien*, 36 (1986), fasc. 3-4, pp. 206-230.

[22] Cf. D.M. Dunlop, «A Christian Mission to Muslim Spain in the XVIth Century», in *Al-Andalus*, XVII (1952), pp. 259-310; A. Cutler, "Who was the 'Monk of France' and when did he write?" in *Al-Andalus*, XXVIII (1963), pp. 249-270; A. Turki, "La lettre du 'Moine de France' à Al-Muqtadir billâh, roi de Saragosse, et la réponse d'Al-Bâjî, le faqîh andalou" (présentation, texte arabe et traduction), in *Al-Andalus*, XXXI (1966), pp. 73-153.

Christianisme, invitant à la conversion et à un «dépassement», tandis que le Musulman insiste sur les contradictions de la doctrine chrétienne et sur les mérites de Muhammad, et le livre intitulé *Aiguillons pour les croix* où l'auteur, al-Khazrajî (1125-1147)[23] entend «dompter les Chrétiens» et réfute une «lettre chrétienne» à lui adressée. C'est justement à la même époque qu'à Tolède se réalise la traduction latine d'un ensemble de textes islamiques fondamentaux sur l'initiative de Pierre de Cluny, le Vénérable (1094-1156)[24]. Cette *Collection de Tolède* comprend des *Fabulae Saracenorum*, un *Liber Generationis Mahumet*, una *Doctrina Mahumet*, le *Coran* et une *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani* (laquelle est la *Correspondance al-Hâshimî et al-Kindî*). A cet ensemble qu'ont traduit ses amis, Pierre ajoute une *Summa totius Haeresis Saracenorum* et un *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, le premier ouvrage étant un résumé des doctrines de l'Islam et le second consistant en leur réfutation. A cela, il faut ajouter la *Contrarietas Alpholica* de Marc de Tolède (vers 1210) qui, lui aussi, traduisit le Coran en latin[25].

De 1258 à la prise de Byzance par Mehmet II le Conquérant, en 1453, les deux mondes, le chrétien (surtout latin) et le musulman (surtout turc), sont occupés à préciser leurs identités

---

[23] Cf. *Maqâmi' al-Sulbân* (édition critique présentée et commentée par Abd al-Majid Charfi), Tunis, CERES, 1975; F. de la Granja, «Milagros espanoles en un obra polemica musulmana», in *Al-Andalus*, XXXIII (1968), pp. 311-365.

[24] Cf. J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton Univ., 1964, 301 p.

[25] Cf. M.T. d'Alverny – G. Vajda, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart», in *Al-Andalus*, XVI (1951), pp. 99-140 et 259-307; M.T. d'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age», in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, XVI (1948), pp. 69-131.

respectives, tout en multipliant les études théologiques et les controverses polémiques. Les Dominicains, avec le catalan Raymond Marti (1230-1284), ouvrent un Studium (Ecole de langues) à Tunis (1250-1259) et Raymond Lulle (1235-1315)[26], tertiaire franciscain, crée à Miramar (Baléares), une Ecole de langues sémitiques (1274-1287)[27]. Les traités de polémique se multiplient entre Tolède et Cordoue, tout comme, au Moyen-Orient, la controverse se fait des plus dures entre Paul d'Antioche (vers 1180)[28], avec sa *Lettre à des amis musulmans* (où il entend prouver, par le Coran, que le Christianisme est la vraie religion) et le syrien Ibn Taymiyya (1263-1328)[29], avec sa réponse à Paul d'Antioche, intitulée *La vraie réponse à ceux qui ont altéré la religion du Messie*, véritable «somme» de tout ce que les Musulmans peuvent reprocher au Christianisme. Guerres et

---

[26] Cf. A. Llinares, *Raymond Lulle, philosophe de l'Action*, Grenoble, PUF, 1963, 512 p. et *Raymond Lulle: Le livre du gentil et des trois sages*, Paris, Cerf, 1993, 281 p., ainsi qu'un collectif *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Toulouse, Cahiers de Fangeaux, 1987, 334 p.

[27] Cf. U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel 12 e nel 13 secolo*, Biblioteca Vaticana, 1944/1961, 86 p.; A. Cortabarria Beitia, «L'étude des langues au Moyen-Age chez les Dominicains», in *MIDEO* 10 (1970), pp. 189-248.

[28] Cf. L. Buffat, «Lettre de Paul», in *Revue de l'Orient Chrétien*, 1903, pp. 388-425, et Paul Khoury, *Paul d'Antioche, évêque melchite de Sidon (XIIème siècle)*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1964

[29] Cf. ses œuvres traduites *A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's Al-Jawâb al-Sahîh*, edited and translated by T. Michel, New York, Caravan Books, 1984, 465 p.et *Lettre à un roi croisé*, présentée et traduite par J. Michot, Lyon Tawhid, 1995, 349 p. On consultera aussi Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*, La Haye, Mouton, 1976, 423 p. e I. di Maatteo, *Ibn Taymiyyah o riassunto della sua opera*, Palermo, D. Vena, 1912, 150 p.

missions, telles sont les deux orientations que l'on observe alors chez les Dominicains et les Franciscains[30]. Saint François d'Assise (1182-1226)[31] n'avait-il pas lui-même suggéré un «dépassement» de la Croisade en rencontrant pacifiquement le sultan d'Egypte, al-Malik al-Kâmil à Damiette, en Egypte, dénonçant alors les excès de la guerre (les «voies de la croisade» n'aboutissent qu'à une impasse) et rappelant à tous les exigences évangéliques du témoignage et de la prédication? C'est ainsi que le monde franciscain voit s'exprimer des voix représentatives: celle de Roger Bacon avec son *Opus Majus* et son *Epistola* à Clement V, celle de Fidence de Padoue avec son *De recuperatione Terrae Sanctae*, celle de Jean de Grall avec son *De origine et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione ejus*, Thomas de Pavie avec son *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum* et Raymond Lulle enfin, avec, parmi ses nombreux ouvrages, son *Livre du Gentil et des trois sages* et sa *Disputatio Raymondi Chritiani et Hamar Saraceni*. Quant au monde dominicain, tout aussi entreprenant, il s'illustre avec Guillaume de Tripoli (1220-1291)[32] et son *Tractatus de statu Saracenorum* qui a, pour titre complet, «Traité sur l'état sarrasin et sur Mohammed, le faux prophète, leur loi et leur foi» (où convergences et divergences sont soulignées en vue d'une

[30] Cf. J. Richard, *La papauté et les Missions d'Orient au Moyen-Age (XIII-XIV siècles)*, Ecole Française de Rome, 1977, 34 et 325 p.

[31] Cf. F. de Beer, «St François et l'Islam», in *Concilium*, 169 (nov. 1981), pp. 2336; J.G. Jeusset, *Dieu est courtoisie (François d'Assise, son Ordre et l'islam)*, Rennes, 1985, 193 p., et *Rencontre sur l'autre rive: François d'Assise et les Musulmans*, Paris, Ed. Franciscaines, 1996, 254 p.

[32] Cf. M. Voerzio, *Fr. Guglielmo da Tripoli, Orientalista Dominicano del sec. XIII, Precursore di Fra Ricoldo di Monte Croce*, Firenze, Il Rosario, 1955, 140 p.

prédication pacifique), avec Raymond Marti (1230-1284)[33] et son *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, avec Ricoldo da Montecroce (1243-1320)[34] et son *Itinerarium*, ainsi que sa *Confutatio Alchorani* ou *Contra legem Saracenorum*, et surtout avec Saint Thomas d'Aquin (1225-1274)[35] et ses deux importants traités, sa *Summa contra Gentiles* (*Somme contre les Gentils*) (1259-1264) et son *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* (vers 1264). Tous utilisent abondamment le *Corpus* de Cluny et les *Dialogues* de Pierre Alfonsi de Tolède, lui aussi, y ajoutant élaborations plus théologiques et polémiques mieux documentées, en vue d'aider les missionnaires qui vivent dans la Demeure de l'Islam. Toute cette littérature reprend donc les grands thèmes de la controverse précédente, tout en y ajoutant un souffle nouveau, celui d'une évangélisation aux peuples auxquels celle-ci s'adresse. Il est vrai que ne manquent pas alors les écrits polémiques de nouveaux convertis à l'Islam, tel l'ex-franciscain Anselmo Turmeda, devenu 'Abd Allâh al-Turjumân (1353-

[33] Cf. J. Hernando i Delgado, «Le 'De Seta Machometi' du Cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin», in *Islam et chrétiens du Midi, XII-XIV siècles*, Cahiers de Fangeaux, n° 18, Toulouse, 1983, pp. 351-371.

[34] Cf. U. Monneret de Villard, "La vita, le opera e i viaggi di frate Ricoldo da Montecroce o.p.", in *Orientalia Christiana Periodica*, X (1944), n° 1-2, pp. 227-274; J.M. Mérigoux, «Un précurseur du dialogue islamo-chrétien, Frère Ricoldo (1243-1320)», in *Revue Thomiste*, 4 (1973), pp. 609-621, et *Contra legem Saracenorum* (traduction française), in *Memorie Domenicane*, Pistoia, 17 (1986), 40 et 144 p.

[35] Cf. J. Waltz, «Muhammad and the Muslims in St Thomas Aquinas», in *Muslim World*, 66 (1976), pp. 81-95); J. Kenny, "Reasons for the Faith against Muslim Objections (and One Objection of the Greeks and Armenians) to the Cantar of Antioch" (translation), in *Islamochristiana* 22 (1996), pp. 31-52.

1424) à Tunis, auquel on doit le célèbre *Présent de l'homme lettré pour réfuter les disciples de la croix (Tuhfat al-arîb fî l-radd 'alâ Ahl al-salîb)*[36]. Il faut enfin rappeler que le monde byzantin, avant qu'il ne disparaisse de la scène politique en 1453, avait vu Grégoire Palamas (1296-1360)[37], archevêque de Thessalonique, et l'empereur Manuel II Paléologue (1350-1425)[38] s'adresser à leurs interlocuteurs musulmans en des termes qui reflétaient tous les écrits chrétiens antérieurs, en s'appuyant comme eux, sur la seule raison et la philosophie naturelle, considérées toutes deux comme une préparation évangélique.

Au seuil de la période suivante, qui va de 1453 à l'aube des temps modernes (le débarquement de Bonaparte en Egypte en 1799), trois auteurs chrétiens rêvèrent d'une espèce de «conciliation universelle» à l'occasion de l'émergence du sultanat ottoman à Istanbul. Il s'agit de Georges de Trébizonde (1395-1484)[39] et de son livre adressé à Mehmet II «sur la vérité

---

[36] Cf. la traduction qu'en a faite J. Spiro, «Le présent de l'homme lettré de 'Abdallâh le Drogman», in *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, XII (1885), pp. 68-89, 179-205, 278-301; J. Spiro, «Autobiographie de 'Abdallâh ben 'Abdallâh Le Drogman», in *Revue Tuisienne*, XIII (1906), pp. 89-103; M. de Epalza, «L'auteur de la 'Tuhfa al-arîb' Anselm Turmeda (Abdallâh al-Targumân)», in *IBLA*, Tunis, 1965, pp. 261-290, et *La Tuhfa, autobiografia y polemica islamica contro el Cristianismo de Abdalla al-Tarjumân (Fray Anselmo Turmeda)*, Roma, Lincei, 1971, 522 p.; Louis Massignon, *Examen du 'Présent de l'homme lettré' par Abdallah Ibn al-Torjoman*, Rome, PISAI, 1992, 134 p.

[37] Cf. D.J. Sahas, «Captivity and Dialogue: Gregory Palamas and the Muslims», in *The Greek Orthodox Theological Review*, Winter 1980, pp. 409-436.

[38] Cf. ses *Entretiens avec un Musulman, 7ème controverse*, présentés et traduits par A.T. Khoury, Paris, Cerf, 1966, 233 p.

[39] Cf. A.T. Khoury, «Georges de Trébizonde et l'Union Islamo-Chrétienne», in *Proche Orient Chrétien*, Jérusalem, 1971, 110 p.

de la Foi chrétienne»[40], puis de Jean de Ségovie (1400-1458)[41] et de ses lettres à Pie II, à Nicolas de Cues et à Jean Germain où il prône une critique rationnelle du Coran et une «Contraferentia» islamo-chrétienne, et enfin de Nicolas de Cues lui-même (1401-1464)[42] à qui l'on doit un *De Pace Fidei* (rêve d'unité religieuse universelle) et une *Cribratio Alcorani* invitant à «cribler le Coran». Mais du XVème siècle au XVIIIème siècle inclus, les conditions de la rencontre interculturelle ont changé. La découverte de l'Amérique (1492) et les nouveaux rapports avec l'Asie méridionale et orientale, d'une part, et les entreprises de l'Empire ottoman dans les Balkans comme en Méditerranée, d'autre part, font que les deux mondes chrétien et musulman vivent désormais dans un climat d'indifférence hostile, voire de guerres déclarées. Vienne est assiégée deux fois, en 1529 et en 1683, tandis que la bataille de Lépante (1571) annonce des temps nouveaux[43]. L'Europe connaît en même temps les réveils

---

[40] Cf. Michel Balivet, *Pour une concorde islamo-chrétienne: Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à Georges de Trébizonde)*, Rome, PISAI, 1997, 93 p. avec la traduction française intégrale du Traité de Georges de Trébizonde «Sur la Vérité de la Foi des Chrétiens, à l'intention de l'Emir, au temps où il prit Constantinople» (pp. 37-77).

[41] Cf. la thèse de Cabanelas Rodriguez, *Juan de Segovia y el Problema Islamico*, Madrid, 1952, recensée par A. Camps, in *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, 1958, pp. 48-50.

[42] Cf. G.C. Anawati, «Nicolas de Cues et le problème de l'Islam», in *Atti del Congresso di Bressanone 1964*, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 141-173.

[43] Cf. G. Goyau, «Le Christianisme sur les côtes Barbaresques jusqu'au 19ème siècle», in *Revue d'Histoire des Missions*, Paris, 1930, pp. 8-40; G. Turbet-Delof, *L'Afrique Barbaresque dans la littérature française aux 16ème et 17ème siècles*, Paris-Genève, Droz, 1973, 407 p., et «St Vincent de Paul et la Barbarie en 1657-1658» in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 1967,

de la Renaissance et les déchirures de la Réforme, toutes choses qui changent les données du problème, d'autant plus que l'Espagne réunifiée (Grenade redevient chrétienne en 1492) doit résoudre le problème de ses Moriscos et de leurs «faux documents», tel le Pseudo-Evangile de Barnabé[44]. C'est alors qui naît l'Orientalisme scientifique, avec les publications du suisse Bibliander (1543)[45], de son vrai nom Theodor Buchmann (1504-1564): le 1er volume de sa *Collection* reprend le *Corpus* de Cluny après une introduction par Melanchton ou Luther, le 2ème consiste en une réfutation de l'Islam (des extraits de livres, la *Correspondance* entre al-Hâshimî et al-Kindî et la *Cribratio Alcorani* de Ricoldo da Montecroce) et le 3ème traite des Turcs et

---

pp. 153-165; C. Frazee, *Catholics and Sultans (The Church and the Ottoman Empire 1453-1923)*, Cambridge Univ. Press, 1983, 388 p.

[44] Cf. L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens*, Paris, Klincksieck, 1977, 543 p. et *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, 350 p. Quant au Pseudo-Evangile de Barnabé, son texte italien et sa traduction française ont été publiés par L. Cirillo et M. Frémaux, *Evangile de Barnabé, recherches sur la composition et l'origine*, Paris, Beauchesne, 1977, 598 p., et on peut consulter, à son sujet: J. Jomier, «L'évangile selon Barnabé», in *MIDEO* 6 (1959-1961), pp. 137-227; J.E. Fletcher, «The Spanish Gospel of Barnabas», in *Novum Testamentum* 18 (1976), pp. 314-321; J. Slomp, «The Gospel in Dispute (A Critical Evaluation of the First French Translation with the Italian Text and Introduction of the So-Called Gospel of Barnabas)», in *Islamochristiana* 4 (1978), pp. 67-111; J. Jomier, «Une énigme persistante: l'évangile dit de Barnabé», in *MIDEO* 14 (1980), pp. 2711-300; M. de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'Evangile de Barnabé», in *Islamochristiana* 8 (1982), pp. 159-183; J. Slomp, «The 'Gospel of Barnabas' in Recent Research», in *Islamochristiana* 23 (1997), pp. 81-109.

[45] Cf. V. Segesvary, *L'Islam et la Réforme, étude sur l'attitude des Réformateurs Zurichois envers l'Islam (1510-1550)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1978, 301 p.

des Ottomans. L'orientaliste français Guillaume Postel (1510-1581) réfute alors l'Islam avec son *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae Liber* (1543) et son *De Orbis Terrae Concordia Libri Quatuor* (1544). C'est plus tard que le prêtre italien Ludovico Marracci (1612-1700)[46] propose enfin sa nouvelle traduction latine du Coran, commentée par les meilleurs *tafsîr*-s classiques et savamment réfutée, avec son «introduction», *Prodromus ad refutationem Alcorani* (1691), et sa «traduction-réfutation», *Alcorani Textus universus – Refutatio Alcorani* (1698), livres qui, par leur qualité scientifique, inspireront tout l'Orientalisme des siècles suivants. En pays musulmans, cette longue période de quatre siècles ne vit qu'une stagnation de la pensée et une disparition de toute créativité au point que certains ont même parlé d'une «ankylose» de l'Islam. Des livres de controverse n'en parurent pas moins, plus spécialement en Perse et en Inde[47], avec les Pères Jérome Xavier

[46] Cf. M. Borrmans, «Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran», in *Islamochristiana* 28 (2002), pp. 73-86, et les *Actes* du Colloque de Praglia 1998, sous le titre *Il Corano, traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milano, ITL spa, 2000, 287 p.

[47] Cf. S. Lyonnet, «Les Jésuites et le grand Mogol», in *En Terre d'Islam*, 1933, pp. 213-225, 288-305, 321-332 et 397-416; G. Goyau, «Les premiers Carmes en Perse: Chah Abbas et l'Europe chrétienne (1599-1612)», in *Revue d'Histoire des Missions*, 1936, pp. 187-217; A. Camps, *Jerome Xavier, s.j., and the Muslims of the Mogol Empire*, Schöneck-Beckenried, 1957; F. Richard, «Catholicisme et Islam Chiite au 'Grand Siècle'», in *Euntes Docete*, Roma, 1980, pp. 339-403; C.W. Troll, *Islam in India*, vol. 1, «The Akbar Mission and Miscellaneous Studies», New Delhi, 1982, 321 p.

(1549-1617)[48] et Aimé Chézaud (1604-1664)[49], d'une part, et Ahmad b. Zayn al-'Âbidîn (m. vers 1644)[50], de l'autre.

A l'aube des temps modernes (XIXème et XXème siècles), alors que l'expansion européenne est presque mondiale et qu'un certain réveil se manifeste dans le monde musulman, on assiste à la concurrence de deux universalismes, le chrétien et le musulman, lesquels entrent en conflit à cause de leurs entreprises missionnaires antagonistes qui recourent de nouveau à des affirmations apologétiques et à des publications polémiques. Il suffit de citer, à titre emblématique, la diatribe, en Inde, entre Karl Gottlieb Pfander[51] avec son *Mîzân al-haqq (La balance de la vérité)* (1829) et son interlocuteur ou adversaire, Rahmatullâh al-Hindî (1818-1891) avec son *Izhâr al-*

[48] Son livre *Mir'ât al-quds (Miroir de sainteté)* fut écrit en latin et en persan. Cf. Y. Moubarac, «Un jésuite dans l'empire Mogol: Jérome Xavier à la cour d'Akbar», in *La pensée chrétienne et l'Islam*, Beyrouth, Univ. Libanaise, 1977, pp. 209-226.

[49] Ce jésuite, vivant à Ispahan et connaissant la famille d'Ahmad b. Zayn al-'Âbidîn, répliqua à celui-ci avec, en persan, ses *Impuretés qui souillent le Miroir de la Vérité*.

[50] Ce lettré persan réfuta, en iranien, le résumé du *Miroir* de Xavier, publié sous le titre *Ithbât al-Tathlîth (Preuve de la Trinité)*, avec son *Nettoyer le Miroir de la Vérité*, tout comme il réfuta un pamphlet de Pietro della Valle (1586-1652), laïc chrétien d'Ispahan, avec ses *Rayons divins pour réfuter l'anthropomorphisme chrétien*.

[51] Missionnaire allemand en Perse et en Inde, qui mourut à Istanbul vers 1865. Son livre été traduit en de nombreuses langues et a servi de manuel à de nombreux protestants en «terre d'Islam»: *Balance of Truth*, London, Rel. Tract Society. Cf. A.A. Powell, *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, Richmond-Surrey, Curzon Press, 1993, 339 p.

haqq (La manifestation de la vérité) (1867)[52]. Les réfutations musulmanes traditionnelles de la doctrine chrétienne se retrouvent successivement dans les écrits de l'indien Sayyid Ahmad Khân (1817-1898)[53] avec son *Tabyîn al-kalâm* (1862-1865), ainsi que dans ceux de l'égyptien Muhammad 'Abduh (1849-1905)[54] et du libano-égyptien Rashîd Ridâ (1865-1935) avec leur *Commentaire du Manâr*[55]. Elles inspirent encore, un peu plus tard, les publications de Muhammad Ata-ur-Rahim (mort en 1978)[56], de Maryam Jameelah[57], de Muhammad Abû Zahrâ[58] et de Ahmad Shafaat[59]. Il s'agit toujours de minimiser la valeur de la Bible, de ramener Jésus à sa seule identité humaine et de prouver que Trinité, Incarnation et Rédemption sont des

---

[52] Sa dernière édition, *Izhar-ul-Haqq*, London, Ta-Ha, 1989-1990, 4 vols. Cf. A.A. Powell, «Maulânâ Rahmat Allâh Kairanâwî and Muslim-Christian Controversy in India in the mid-19th century», in *Journal of Royal Asiatic Society*, 1976, pp. 42-63.

[53] Cf. C.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khân. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi, Vikas Publ. House, 1978, 384 p.

[54] Cf. son traité *Rissalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, trad. française par B. Michel et M. Abdel Razik, Paris, Geuthner, 1945, 129 p.

[55] Cf. Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, Paris, Maisonneuve, 1954, 364 p.

[56] Cf. son *Jesus, a Prophet of Islam*, Norfolk, Diwan Press, 1977, 244 p. (réédité à Londres, M.W.H., 1979, 250 p.)

[57] Cf. ses deux livres *Islam and Modernism*, Lahore, 1965, et *Islam versus Ahl-al-Kitab past and present*, Lahore, Med Yusuf Khan, 1968, 320 p.

[58] Cf. ses *Muhâdarât fî l-Nasrâniyya (Conférences sur le Christianisme)*, publiées en 1942.

[59] Cf. son *The Gospel according to Islam*, New York, Vantage Press, 1979, 90 p.

ajouts du paganisme grec[60]. Si le monde chrétien est désormais mieux informé sur l'histoire, la philosophie, la théologie et la mystique des Musulmans grâce à l'approche scientifique de l'Islam par un Orientalisme qui se veut critique et sympathique tout à fois[61], il connaît aussi des débats renouvelés quant aux méthodes missionnaires, ce qui l'amène progressivement à abandonner celles de la polémique et même de l'apologétique. Les Chrétiens sont par là initiés aux «aspects intérieurs de

---

[60] Pour l'état actuel des publications et des polémiques musulmanes concernant Jésus Christ, cf. Maurice Borrmans, *Jésus et les Musulmans d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, nouvelle édition mise à jour, 2005, 315 p. La 1ère édition, 1996, a été traduite en italien, *Gesù Cristo e i Musulmani del XX secolo*, Milano San Paolo, 2000, 289 p.

[61] C'est toute l'histoire de l'Orientalisme occidental qui serait à faire, préparé et introduit par Simon, *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* (1684), et par Reland, *De Religione Mohammedica* (1705), suivis par les premières traductions du Coran en français par André de Ryer en 1647 et en anglais par Alex Ross en 1649 et G. Sale en 1734. Les *Mille et une nuits* furent traduites par Galland en 1704-1717, alors qu'en Occident des facultés pour les études orientales avaient déjà été fondées à Leyden en 1593, à Rome en 1627 et à Oxford en 1628. Pour en savoir davantage, cf. N. Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 487 p.; M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspero, 1980, 159 p., et Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, La Haye-Paris, Mouton, 1963, 374 p., *Islam et Occident face à face (Regards de l'Histoire des Religions)*, Genève, Labor et Fides, 1998, 143 p., *Islam et sciences des religions*, Paris, Documents et inédits du Collège de France, 1998, 175 p., *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1999, 350 p., *Muslim-Christian Perceptions today: Experiences and Expectations*, Leuven, Peeters, 2000, 360 p., et *Muslims and Others (Relations in Context)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2003, 519 p., livres auxquels il faut ajouter son très long article de l'*Encyclopédie de l'Islam* (2ème éd.), *al-Mustashrikûn*, tome 7, pp. 736-754, et sa très riche bibliographie.

l'Islam», tout en redécouvrant les exigences de l'Evangile, ce qui les invite à s'interroger sur les expériences du Bienheureux Charles de Foucauld à Nazareth, à Béni Abbès et à Tamanrasset, du Père Henri Marchal et des Pères Blancs, en Afrique du Nord, et du professeur Louis Massignon, islamologue catholique qu'a fasciné le martyre du mystique al-Hallâj en 922. A la suite des indépendances retrouvées ou créées, des temps nouveaux se profilent ainsi, tant chez les Chrétiens que chez les Musulmans, qui annoncent, semble-t-il, un passage décisif de la controverse et de la polémique au dialogue et à la collaboration, tel que l'a signifié le Concile Vatican II en 1965. C'est là un changement important dans les relations islamo-chrétiennes, qui fait l'objet de la prochaine étude.

L'ÉMERGENCE DE LA DÉCLARATION *NOSTRA AETATE* AU CONCILE VATICAN II

Le texte de la *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes (Nostra Aetate)* a sans doute été une des surprises finales du Concile Vatican II, car nul n'y avait songé lors de la préparation du Concile, bien que le monde catholique ait alors connu des évolutions significatives en sa manière de considérer les grandes religions du monde[62]. Il convient donc de se faire une idée du changement des mentalités qui s'était déjà opéré quant au discernement que les catholiques tentaient de se faire de la religion des musulmans, d'autant plus que certains écrits ne manquèrent pas d'exercer alors quelque influence sur les Pères conciliaires. Un tel préalable permet de mieux comprendre comment le texte de la *Déclaration* fit son apparition avant la 3ème session du Concile, connaissant plusieurs rédactions successives à insérer en des documents qui variaient également. Ce n'est qu'à la suite de ces curieuses

[62] Pour l'histoire de cette émergence progressive de la Déclaration, cf. G.M.-M. Cottier, «L'historique de la Déclaration», pp. 37-78, in *Vatican II: Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, 1966, 325 p. C'est à cet ouvrage qu'il sera souvent renvoyé en la présente étude, *Vatican II…*

aventures que la 4ème session s'occupa de lui assurer une rédaction définitive, surtout en ce qui concerne le rapport des chrétiens avec les musulmans. Toutes choses qui expliquent les quatre divisions de la présente enquête sur le sujet, car le commentaire même de la *Déclaration* et l'usage qu'en firent ensuite les Papes et les dicastères de Rome relèvent d'une autre analyse.

1. *Les changements de mentalité avant le Concile*

La longue histoire des rapports entre chrétiens et musulmans depuis les origines de l'Islam avait connu bien des péripéties: conflits armés, polémiques offensives, apologétiques justificatives. Le Père Jean-Marie Gaudeul en a tracé les diverses manifestations en son excellente étude sur *L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, intitulée *Disputes ou rencontres?*[63]. Qu'en était-il donc au seuil du XXème siècle? Oissila Saaïdia, dans son étude comparative sur les *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du XXème siècle*[64], s'efforce de repérer, dans le contexte d'une «Europe conquérante et dominatrice», l'évolution progressive des représentations mentales et des attitudes pastorales du côté chrétien alors que les représentants de l'Islam officiel semblent en rester encore

[63] *Disputes? ou Rencontres? (L'Islam et le christianisme au fil des siècles)*, Roma, PISAI, *I. Survol historique*, 379 p., *II. Textes témoins*, 398 p., dont la périodisation peut être utile: 1. Aux débuts de l'islam: l'échec d'un dialogue; 2. Premiers contacts (650-850): 3. Le choc des théologies: structuration (850-1050); 4. Un tournant: équilibre instable (1050-1258); 5. Entre guerre et mission (1258-1453); 6. Une si hostile indifférence (XVème-XVIIIème siècles; 7. Vieilles querelles, nouveaux enjeux (XIXème et XXème siècles).

[64] Paris, Geuthner, 2004, 462 p.

aux affrontements classiques. Jésuites, Pères Blancs et Dominicains, entre autres, entreprennent de nouveaux «itinéraires catholiques» qui les amènent à repenser leur regard sur l'Islam au contact même des musulmans, d'où le renouveau des études, l'élargissement des perspectives et l' «ouverture» de la théologie. Les premiers, avec les Pères Christophe de Bonneville (1888-1947), André d'Alverny (1907-1965) et Henry Ayrout (1907-1969), renouvellent la *Missio islamica* au Proche-Orient en des perspectives où le dialogue interculturel s'avère primordial. Les seconds, grâce à leur expérience d'Afrique du Nord et les consignes de leur fondateur retrouvées[65], méditent sur «l'âme musulmane», avec les Pères Henri Marchal (1875-1957) et André Demeerseman (1901-1993), et considèrent que les musulmans peuvent se sauver sans baptême s'ils croient dans les vérités essentielles, avec un cœur sincère et une conscience droite, relevant alors comme d'une «Eglise invisible». Les troisièmes, avec leur couvent du Caire et les Pères Antonin Jaussen (1871-1934) et Marie-Dominique Boulanger (1885-1961), adaptent leur ministère au contexte pluraliste d'une Egypte musulmane et chrétienne, avant qu'y soit enfin fondé l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales[66]. A Rome, les Pères Albert Perbal (1884-1971) et Félix Maria Pareja, ainsi que Mgr Paul Mulla-Zadé (1881-1959)[67],

[65] Cf. Joseph Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins*, Rome, Société des Missionnaires d'Afrique, 1986, 244 p.

[66] Cf. l'ouvrage magistral de l'historien Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Cerf, 2005, 1029p.

[67] Sur le cheminement de ce turc musulman devenu chrétien à Aix-en-Provence, puis prêtre et professeur au Pontificio Istituto Orientale de Rome,

développent un «enseignement compréhensif» dans les athénées romains, tandis qu'à El-Abiodh Sidi Cheikh, dans le Sud-Oranais algérien, la communauté des Petits Frères de Jésus s'est implantée en 1933 pour y reconduire la vie de témoignage et de prière du Père Charles de Foucauld, l'ermite de Tamanrasset[68]. La spiritualité de celui qui se voulait être le «frère universel» et «l'ami des musulmans» commence alors à inspirer bien des initiatives de présence amicale auprès des musulmans, d'autant plus que Louis Massignon (1883-1962) s'en est fait le porte-parole à titre d'héritier spirituel.

C'est à celui-ci, converti à Jésus-Christ en terre musulmane[69], que l'on doit alors la découverte de l'islam mystique grâce à ses publications sur le Soufisme, et singulièrement celui de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj: c'est l'époque où les théologiens catholiques s'interrogent sur les mystiques orientales et leur apport à l'expérience spirituelle des peuples non chrétiens. «La passion d'al-Hallâj», thèse soutenue en 1922 à Paris[70], marque

---

cf. Charles Molette, *«La vérité où je la trouve»: Mulla Zadé, Une conscience d'homme dans la lumière de Maurice Blondel*, Paris, Tequi, 1988, 279 p.

[68] Sur la personnalité du fondateur, cf. Marcel Launay, *René Voillaume (Contemplation et action)*, Paris, Cerf, 2005, 273 p. De René Voillaume (1905-2003), il faut lire *Au cœur des masses*, Paris, Cerf, 1950, et surtout *Charles de Foucauld et ses premiers disciples (Du désert arabe au monde des cités)*, Paris, Bayard-Centurion, 1998.

[69] Cf. Daniel Massignon, *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, Paris, Cerf, 2001, 84 p., et *Autour d'une conversion (Lettres de Louis Massignon et de ses parents au Père Anastase de Bagdad)*, Paris, Cerf, 2004, 112 p.

[70] Publiée la même année, *La Passion d'al-Husayn-ibn-Mansûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, Paris, Geuthner, 1922, 2 vol., 1.088 p. et 28 pl. Réédité en 1975 grâce au zèle filial de Geneviève

certainement un tournant décisif dans l'approche catholique du monde musulman[71]. Les écrits, les conférences et les engagements de Louis Massignon en enrichiront le contenu[72], d'autant plus que son filleul, le Père Jean-Mohammed Abd-el-Jalil (1904-1979)[73], marocain devenu chrétien, prêtre et franciscain, et son collaborateur, le Père Youakim Moubarac (1924-1995)[74], libanais maronite, se firent l'écho de ses propos prophétiques sur le respect et l'honneur dû aux musulmans, ainsi que les continuateurs de sa spiritualité de compassion-

---

et de Daniel, ses enfants, et l'aide des professeurs Henri Laoust, Louis Gardet et Roger Arnaldez, Paris, Gallimard, en 4 vol.: I. *La Vie de Hallâj*, 708 p.; II. *La Survie de Hallâj,* 519 p.; III. *La Doctrine de Hallâj*, 386 p.; IV. *Bibliographie, Index*, 330 p.

[71] Une thèse secondaire aussi significative fut publiée aussitôt, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922, 302 et 104 p., deux fois rééditée en 1954 et 1999, et traduite en anglais en 1997.

[72] Les livres ne manquent pas sur l'œuvre de L. Massignon. A signaler plus particulièrement: Youakim Moubarac, *L'œuvre de Louis Massignon*, in *Pentalogie islamo-chrétienne*, t. I, Beyrouth, Cénacle libanais, 1972-1973, pp. 7-89; Guy Harpigny, *Islam et christianisme chez Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve, Univ., 1981, 335 p.;Vincent Mansour Monteil, *Le Linceul de feu (Louis Massignon, 1883-1962),* Paris, Vegapress, 1987, 295 p.; Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*, Institut Français de Damas, 1993, 344 p.; Christian Destremau et Jean Moncelon, *Massignon*, Paris, Plon, 1994, 449 p.; Jacques Keryell, *Jardin donné: Louis Massignon à la recherche de l'absolu*, Paris-Fribourg, Saint-Paul, 1993, 303 p., *Louis Massignon et ses contemporains*, Paris, Karthala, 1997, 384 p., et *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, 379 p.

[73] Cf. *Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, témoin du Coran et de l'Evangile*, Paris, Cerf et Ed. franciscaines, 2004, 172 p., et *Massignon – Abd-el-Jalil,* (correspondance) *de parrain à filleul (1925-1962),* Paris, Cerf, 2007, 291 p.

[74] Cf. *Youakim Moubarac* (Dossier dirigé par Jean Stassinet), Lausanne, Ed. L'Age d'Homme, 2005, 607 p.

substitution appelée par lui la *badaliya*. Devenu professeur à l'Institut Catholique de Paris (1936-1964), le Père Abd-el-Jalil s'attacha à faire mieux connaître l'expérience religieuse des musulmans à ses nouveaux coreligionnaires en France, en Allemagne et en Espagne grâce à ses conférences et à ses livres: *L'Islam et nous* en 1938[75], *Brève histoire de la littérature arabe* en 1943[76], *Aspects intérieurs de l'Islam* en 1949[77] et *Marie et l'Islam* en 1950[78]. Quant au Père Moubarac, il en faisait autant en France et au Liban, avant de succéder au précédent à l'Institut Catholique de Paris et après s'être employé à publier les *Opera Minora* de son maître, L. Massignon[79]: sa thèse de théologie sur *Abraham dans le Coran*[80] a fait date, comme aussi ses deux thèses en Sorbonne, *La pensée chrétienne et l'Islam, des origines à la prise de Constantinople* et *La pensée chrétienne et l'Islam, de la prise de Constantinople à Vatican II*[81], tandis que sa *Pentalogie islamo-chrétienne*[82] rassemblait maints documents utiles pour le

[75] In *Nouvelle revue théologique*, sept.-oct. 1938, pp. 897-925. Réédité en un volume avec corrections et additions, Paris, Cerf, 1947, 59 p.

[76] Paris, Maisonneuve, 1943, 310 p. Rééditée en 1946, avec suppression du qualificatif «brève».

[77] Paris, Seuil, 1949, 235 p. et très souvent réédité et traduit en espagnol, allemand, anglais et italien.

[78] Paris, Beauchesne, 1950, 92 p.

[79] Paris, PUF, et Beyrouth, Dar el-Maaref, t. I, 673 p. et 19 pl.; t. II, 667 p. et 10 pl.; t. III, 857 p. et 50 pl.

[80] Paris, Vrin, 1958, 206 p.

[81] Beyrouth, Publ. de l'Univ. Libanaise, 1977, 611 p.

[82] Beyrouth, Cénacle libanais, 1972-1973, t. 1, *L'œuvre de Louis Massignon*, 210 p.; t. 2. *Le Coran et la critique occidentale*, 288 p.; 3. *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien*, 312 p.; t. 4. *Les chrétiens et le monde arabe*, 348 p.; t. 5. *Palestine et arabité*, 287 p.

renouvellement des relations entre chrétiens et musulmans. Un autre prêtre maronite, aussi familier de Paris que de Beyrouth, le Père Michel Hayek, s'employait, lui aussi, à mieux faire connaître les musulmans avec les livres intitulés *Le Christ de l'islam*[83] et *Le mystère d'Ismaël*[84].

Au début de cette 2ème partie du XXème siècle, on assiste, en effet, à de nombreuses initiatives qui témoignent d'un engagement évangélique de l'orientalisme catholique. Louis Gardet (1904-1986)[85], Petit Frère de Jésus d'El-Abiodh Sidi Cheikh et Georges Chehata Anawati (1905-1994)[86], dominicain égyptien, publient conjointement, en 1948, une *Introduction à la théologie musulmane* qui s'avère être le point de départ de nombreuses études et publications en matière de philosophie et théologie comparées. Le premier s'intéresse aux cultures et aux mystiques, d'où ces publications successives que sont, avant le Concile, *La pensée religieuse d'Avicenne*[87], *La connaissance mystique chez Ibn Sinâ et ses présupposés philosophiques*[88], *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*[89], *La cité musulmane, vie sociale et politique*[90], *Connaître l'Islam*[91], *Thèmes*

---

[83] Paris, Seuil, 1959, 285 p.

[84] Paris, Mame, 1964, 300 p.

[85] Cf. le *In memoriam Louis Gardet* (et témoignages), in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, 12 (1986), pp. 1-26.

[86] Cf. le *In memoriam Georges C. Anawati* (et témoignages), in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, 20 (1994), pp. 1-22.

[87] Paris, Vrin, 1951, 235 p.

[88] Le Caire, Publ. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, *Mémorial Avicenne*, II, 68 p.

[89] Paris, Ed. Alsatia, 1953, 181 p.

[90] Paris, Vrin, 1954, 404 p.

[91] Paris, Fayard, 1958, 159 p.

et textes mystiques (Recherche de critères en mystique comparée)[92] et (en italien, traduit plus tard en français) *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*[93]. Le Père Anawati, pour sa part, fonde et développe au Caire l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales (IDEO), ainsi que sa revue des *Mélanges* de l'IDEO, avec l'étroite collaboration des Pères Jacques Jomier et Serge de Beaurecueil, le premier se spécialisant en exégèse du Coran[94] et le second en mystique musulmane. Le Père Anawati, spécialiste en philosophie avicennienne et expert en la matière auprès de la Ligue Arabe, est de tous les colloques culturels et publie maints articles en la matière, d'autant plus que l'IDEO anime tout un réseau d'amitiés islamo-chrétiennes au Caire. Un de leurs collaborateurs de 1945 à 1955, le philosophe Roger Arnaldez (1911-2006)[95], devait devenir lui aussi, en son professorat universitaire en France, l'un des promoteurs d'une nouvelle attitude vis-à-vis des musulmans, avec sa thèse sur *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue (Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane)*[96], puis son étude sur *Hallâj ou la religion de la Croix*[97]. De son côté, l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) du Père Demerseeman de Tunis, s'était dédoublé en 1949, donnant

---

[92] Paris, Ed. Alsatia, 1958, 219 p.

[93] Paris, Vrin, 1967, 312 p., et *Mistica islamica: aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*, Torino, Ed. S.E.I., 1960, 325 p.

[94] Cf. sa thèse en Sorbonne, *Le Commentaire coranique du* Manâr. *Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1954, 362 p.

[95] Cf. le *In memoriam Roger Arnaldez* (et sa bibliographie), in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, 32 (2006).

[96] Paris, Vrin, 1956, 335 p.

[97] Paris, Plon, 1964, 189 p.

naissance à l'Institut Pontifical d'Etudes Orientales (IPEO) de La Manouba, lequel fut transféré à Rome en 1964 pour y devenir le Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI). Recherches, études, publications n'avaient donc pas manqué, qui témoignaient d'une grande diversité dans le renouvellement du regard chrétien sur les réalités du monde musulman. Ceci explique qu'au cours du Concile, le Père Anawati se trouve être bien vite à Rome[98] pour y être consulté selon sa compétence: à la mi-novembre 1963, il y fait une conférence remarquée à l'Université dominicaine de l'Angelicum sur «L'islam à l'heure du Concile: prolégomènes à un dialogue islamo-chrétien», en présence du Cardinal Tisserant, du Patriarche copte catholique et de l'Ambassadeur de la République Arabe Unie. De son côté, le Père Abd-el-Jalil avait été sollicité par Mgr Etchegaray, archevêque de Marseille, qui participait au Concile, de lui fournir un texte ad hoc, d'où son document *L'Islam à l'époque du Concile* en vue d'éclairer les Pères conciliaires sur la question[99]. Tout ceci permet de comprendre que, de 1962 à 1965, les informations n'ont pas manqué à Rome pour sensibiliser le Concile sur les problèmes de la relation entre le Christianisme et l'Islam. Lorsque le Cardinal Bea fera savoir que les experts consultés appartiennent aux Pères Blancs et aux Dominicains, il convient de savoir qu'il s'agit des Pères Jacques Lanfry, Pierre Duprey (Secrétariat pour l'Unité), Joseph Cuoq (Secrétariat pour les Non Chrétiens) et Robert Caspar (IPEO), d'un côté, et des Pères Jérôme Hamer et Georges Anawati

[98] Cf. D. Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient…,* ch. XXI, *L'islam, invité de la dernière heure au concile*, pp. 777-808.

[99] Pour le texte de ce document, cf. *Jean-Mohammed, témoin du Cora n et de l'Evangile*, pp. 111-128.

(IDEO), de l'autre, auxquels il faut ajouter le Père Jean Corbon (1924-2001)[100], de l'éparchie grec-melkite de Beyrouth.

2. *Le projet avant la 3ème session du Concile (automne 1964)*

Quand donc le Concile commença ses travaux à l'automne 1962, personne ne pensait alors à une quelconque déclaration sur les religions non chrétiennes, même si l'opinion publique du monde catholique s'était ainsi intéressée plus que jamais aux «autres» mondes, après la deuxième Guerre Mondiale. Les deux premières sessions avaient eu à débattre des problèmes internes à la vie de l'Eglise et à approfondir le mystère de sa vocation propre. Il avait aussi été demandé d'en définir l'attitude vis-à-vis du peuple juif en vue d'éliminer tout antisémitisme théologique. Comment se présentait donc la situation de la future Déclaration *Nostra Aetate* au premier jour de la 3ème session du Concile (14 septembre 1964)? Un texte des plus simples avait alors été confié à la Commission centrale pour être remodelé et des événements importants étaient intervenus entre la 2ème session et celle qui allait s'ouvrir.

2.1 Du ch. IV du Décret sur l'œcuménisme à une Annexe au schéma du même nom

Jean XXIII avait sollicité du Cardinal Bea, lors de la préparation du Concile, un *Decretum de Judaeis*. Un texte de 7 pages avait été élaboré par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, en 1961, et soumis en mai 1962, à la Commission centrale, mais il avait été bien vite retiré (juin 1962), suite à diverses pressions exercées sur la Commission. Jean XXIII en

[100] Cf. le *In memoriam Jean Corbon* (et sa bibliographie) in *Islamochristina*, PISAI, Rome, 27 (2001), pp. 15-21.

avait pourtant approuvé la teneur en décembre 1962. Ce schéma sur les juifs n'avait pas été discuté au cours de la 1ère session, mais il le fut au cours de la 2ème (automne 1963). Il se présentait sous la forme d'un ch. IV du schéma sur l'*Oecuménisme* (le ch. V étant relatif à la *Liberté religieuse*) et les Pères en débattirent de la 69ème à la 72ème congrégation générale (18-21 novembre).

Le Cardinal Bea en avait présenté et commenté le texte, le 19 novembre. Il avait pour titre *De l'attitude des catholiques envers les non-chrétiens et les juifs en particulier (De catholicorum habitudine ad non-christianos et maxime ad iudeos)*[101] et s'inscrivait logiquement dans la ligne de l'esprit œcuménique développé dans les chapitres précédents. Le Cardinal avait insisté sur les points suivants: 1. Des obstacles politiques en ont empêché la discussion en juin 1962; 2. Toute interprétation politique (en faveur de l'Etat d'Israël) doit en être écartée; 3. A la suite de l'épître aux Romains, l'Eglise du Christ poursuit et accomplit le «mystère d'Israël»; 4. L'enseignement et la pastorale sont appelés à être réformés; 5. L'élection d'Israël demeure, même s'il y a eu «faux pas» de celui-ci, car Jésus a dit: «Père, pardonne-leur; car ils ne savent pas ce qu'ils font» (Lc 23, 24); 6. Tout antisémitisme à motivation théologique doit être condamné; 7. La responsabilité de la mort du Christ est «limitée» et doit être «contextualisée» (refus de l'expression «peuple déicide»); 8. Les sources des antisémitismes historiques sont multiples.

Bien des oppositions s'étaient alors manifestées, surtout de la part des évêques du Moyen-Orient, à cause du conflit arabo-israélien, et le Cardinal Tappouni, patriarche d'Antioche des

[101] La version latine de ce texte est reproduite in *Vatican II…*, pp. 288-305.

Syriaques, s'en était fait le porte parole. Si les évêques du Moyen-orient pensaient à l'Islam, le Cardinal Doi, de Tokyo, rappelait qu'il fallait aussi penser au bouddhisme et aux autres religions de l'Asie. Beaucoup souhaitaient donc un élargissement des perspectives du texte primitif. Le 21 novembre, les trois chapitres sur l'*Oecuménisme* étaient acceptés comme base de discussion, mais les ch. IV et V en étaient détachés, sans qu'on puisse en débattre à nouveau: toutes remarques et suggestions à leur propos devaient être envoyées avant la mi-février 1964. Et c'est ainsi que le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens examina, du 27 février au 7 mars 1964, les 72 pages qui les exprimaient. Le nouveau texte alors élaboré, qui devait être présenté à la 3ème session, maintenait ce qui concernait les juifs et se voyait enrichi d'un long passage sur l'universelle paternité de Dieu et donc sur la nécessaire fraternité entre tous les hommes, ainsi que d'un bref paragraphe sur les musulmans: on le proposait comme un Appendice au Décret sur l'*Oecuménisme*.

2.2 Des événements importants au cours de l'intersession (hiver 1963-automne 1964)

Au cours de l'intersession qui permettait au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens d'élaborer son nouveau texte, de nombreux événements étaient intervenus qui allaient en révéler la nécessité et en souligner l'importance. Comme l'écrit le Père G.M.-M. Cottier, un historien du Concile, «si, à causes d'incidences politiques possibles, des évêques étaient réticents devant une déclaration sur les juifs, il n'est pas exagéré de dire que l'idée d'un document s'occupant des religions non chrétiennes dans leur ensemble était, au début du Concile, étrangère à la plupart des esprits. Deux facteurs semblent avoir

été décisifs dans la prise de conscience du problème. Le premier est l'introduction dans le schéma sur l'Eglise d'un chapitre sur le Peuple de Dieu, mettant en lumière l'universalité missionnaire de l'Eglise. Le second est constitué par trois actes de grande importance, dus à l'intervention personnelle de Paul VI: le voyage en Terre Sainte, l'institution d'un nouveau Secrétariat pour les religions non chrétiennes, l'encyclique *Ecclesiam suam*»[102].

2.2.1 *Le voyage de Paul VI en Terre Sainte (46 janvier 1964)*

Du 4 au 6 janvier 1964, Paul VI s'était trouvé en Jordanie et en Israël, avant de rencontrer, à Jérusalem, le patriarche Athénagoras. Son voyage, s'il était d'abord un pèlerinage aux Lieux Saints et s'il avait aussi un but oecuménique (y prier avec le patriarche venu d'Istanbul), s'avérait aussi être une rencontre avec le roi Hussein de Jordanie à Amman et avec M. Zalman Shazar, président de l'Etat d'Israël, à Megiddo. Musulmans et juifs se trouvaient y être ainsi les interlocuteurs du Pape, et celui-ci ne manqua pas d'y voir une occasion providentielle et significative. A Megiddo, il avait dit au président israélien: «Votre Exellence le sait, et Dieu nous en est témoin, nous ne sommes guidés dans cette visite par aucune considération qui ne soit d'ordre purement spîrituel […]. Nous venons en pèlerin, nous venons vénérer les Lieux Saints, nous venons pour prier […]. Pèlerin de la paix, nous implorons avant tout le bienfait de la réconciliation de l'homme avec Dieu et celui de la concorde profonde et véritable entre tous les hommes et tous les peuples». A Bethléem, d'où il lançait son Message de paix, en la fête de l'Epiphanie, il affirmait que «notre salut déférent, nous

[102] Cf. Père G.M.-M. Cottier, *art. cit.,* p. 48.

l'adressons d'une manière particulière à quiconque professe le monothéisme et avec nous rend un culte religieux à l'unique et vrai Dieu, le Dieu vivant et suprême, le Dieu d'Abraham, le Très-Haut […]. Notre salut aujourd'hui ne peut connaître de limites: il surmonte toutes les barrières et veut atteindre tous les hommes de bonne volonté». A Jérusalem, en particulier, il avait évoqué l'attitude de Pie XII au cours de la dernière Guerre Mondiale, réfutant avec délicatesse les allégations tendancieuses à son endroit et rappelant sa générosité accueillante envers toute souffrance, y compris celle des juifs.

De retour à Rome, il y disait, le Jeudi Saint (26 mars): «Nous envoyons aussi un cordial salut, avec Notre souvenir reconnaissant, aux croyants en Dieu, de l'une et de l'autre confession religieuse non chrétienne, qui ont accueilli avec un joyeux respect notre pèlerinage aux Lieux Saints». Et dans son message de Pâques (29 mars), il insistait encore: «Toute religion possède un rayon de lumière que nous ne devons ni mépriser ni éteindre, même s'il ne suffit pas à donner à l'homme la clarté dont il a besoin […]. Mais toute religion nous élève vers l'Etre transcendant […], est une aube de foi, et nous nous attendons à ce qu'elle s'épanouisse en aurore, et dans la radieuse splendeur de la sagesse chrétienne». Plus tard, recevant le président du Comité juif américain, M. Morris B. Abram, le 30 mai, il s'en expliquait encore, distinguant «la question raciale, la question politique, la question religieuse», «celle qui nous intéresse le plus profondément, et qui motive notre considération particulière pour la tradition religieuse juive».

2.2.2 *La création du Secrétariat pour les Non Chrétiens (17 mai 1964)*

Suite à un projet dont il avait confidence au Cardinal Tisserant, le 12 septembre 1963, Paul VI annonça, dans son homélie de Pentecôte (17 mai 1964), la création d'un nouveau Secrétariat pour les relations avec les non chrétiens, confié au cardinal Marella, ancien nonce apostolique au Japon. «Ainsi aucun pèlerin, commentait le Pape, si éloigné que puisse être, religieusement et géographiquement, son pays d'origine, ne sera complètement étranger dans cette Rome, fidèle encore aujourd'hui à son programme historique de 'Patrie commune', que lui conserve la foi catholique». Et Paul VI de s'en expliquer avec les Cardinaux du Sacré Collège, le 23 juin, en les priant d'y voir un «signe de cette sollicitude universelle qui Nous incite à Nous intéresser également aux problèmes et aux besoins spirituels de tous les hommes, à l'instar de ce qui a déjà été fait pour les frères séparés […]. Ce sera un moyen de parvenir à un dialogue loyal et respectueux avec tous ceux qui 'croient en Dieu et l'adorent' […]. Il est bien certain que ce secrétariat, étant donné sa destination précise, se situe hors du 2ème Concile du Vatican. Il est cependant né de l'atmosphère d'union et de bonne entente qui a nettement marqué ce Concile».

2.2.3 *L'encyclique* Ecclesiam suam *(6 août 1964)*

La première encyclique de Paul VI entendait méditer sur le mystère de l'Eglise dans le cadre des travaux du Concile lui-même. Le thème du dialogue s'y est révélé central et le Pape a voulu s'y exprimer clairement sur ses rapports avec les croyants des autres religions. «Puis, autour de nous, y disait-il, nous voyons se dessiner un autre cercle immense, lui aussi, mais moins éloigné de nous: c'est avant tout celui des hommes qui

adorent le Dieu unique et souverain, celui que nous adorons aussi; nous faisons allusion aux fils, dignes de notre affectueux respect, du peuple hébreu, fidèles à la religion que nous nommons de l'Ancien Testament; puis aux adorateurs de Dieu selon la conception de la religion monothéiste – musulmane en particulier – qui méritent admiration pour ce qu'il y a de vrai et de bon dans leur culte de Dieu; et puis encore aux fidèles des grandes religions afro-asiatiques. Nous ne pouvons évidemment partager ces différentes expressions religieuses […]. Mais nous ne voulons pas refuser de reconnaître avec respect les valeurs spirituelles et morales des différentes confessions religieuses non chrétiennes; nous voulons avec elles promouvoir et défendre les idéaux que nous pouvons avoir en commun dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la saine culture, de la bienfaisance sociale et de l'ordre civil. Au sujet de ces idéaux communs, un dialogue de notre part est possible et nous ne manquons pas de l'offrir là où, dans un respect réciproque et loyal, il sera accepté avec bienveillance».

3. *La 3ème session et ses textes (automne 1964)*

Ouverte le 14 septembre, la 3ème session approuvait, le 17 septembre, le ch. II du schéma *De Eccclesia*, sur le *Peuple de Dieu*, et donc son n. 16 qui traite de «ceux qui, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au peuple de Dieu. Et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Rom. 9, 4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. Rom. 11, 28-29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans

qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même les autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Act. 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, que tous les hommes soient sauvés (cf. 1 Tim. 2, 4)». Le texte antécédent, relatif aux musulmans, avait donc été profondément remanié, puisqu'il disait «Ne sont pas non plus étrangers à la Révélation faite aux Pères les fils d'Ismaël qui, reconnaissant Abraham pour père, croient aussi au Dieu d'Abraham».

3.1 Le rapport du Cardinal Bea (25 septembre 1964)

C'est à la fin de la 88ème congrégation générale que le Cardinal Bea présenta le nouveau texte, tel que son Secrétariat l'avait profondément remanié au cours de l'été, avec l'aide de ses experts. Prévu comme une *Annexe* au schéma sur l'*Oecuménisme* et venant après une première Déclaration sur *La liberté religieuse*, ce texte, *Seconde Déclaration*, avait pour titre *Des juifs et des non chrétiens (Declaratio altera, De iudaeis e de non christianis)*[103]. Composé de trois parties, numérotées 32-34, le texte ainsi présenté traitait d'abord du patrimoine commun aux juifs et aux chrétiens, affirmait ensuite l'universelle paternité de Dieu et condamnait enfin toute espèce de discrimination. Bien des expressions s'y trouvaient plus atténuées par rapport au texte précédent. La mention de *l'exclusion du déicide* avait disparu et au terme *persecutio* était préféré celui de *vexatio*. Des musulmans, il était simplement dit, à la suite de «l'accueil des religions», qu' «ainsi comprenons-

[103] La version latine de ce texte est reproduite in *Vatican II…*, pp. 288-305.

nous aussi, tout d'abord, les musulmans, qui adorent le Dieu unique, personnel et rémunérateur, et qui nous sont proches par le sens religieux et les nombreux échanges de la culture humaine». Le Cardinal s'expliqua sur les sept points suivants:

1. Même si le texte est l'objet d'avis contradictoires dans l'opinion publique et la presse internationale, il doit néanmoins exprimer l'amour de l'Eglise pour tous.
2. L'introduction de la première version est devenue la seconde partie du nouveau texte: ce faisant, on a autant souci des non chrétiens que des juifs.
3. Le texte relatif à ces derniers est mieux structuré et se voit d'ailleurs enrichi de deux citations de l'Epître aux Romains (9, 4; 11, 25).
4. La mort du Christ a été causée par des juifs, mais encore faut-il bien préciser l'ampleur et la nature de leur responsabilité. Aux pressions de ceux qui affirment que l'enseignement de l'Eglise est à la racine de l'antisémitisme contemporain, le texte se doit de répondre en situant exactement le rôle des uns et des autres lors de la mort du Christ. La gravité des actions posées par le Sanhédrin est donc à évaluer historiquement et théologiquement. «Mais, disait le Cardinal, il faut demander quelle est cette gravité? Est-ce que ces chefs du peuple à Jérusalem ont compris *pleinement* la divinité du Christ, de telle sorte qu'ils doivent être dits *formellement* déicides?». Puisque Jésus, en croix, a dit: «Père, pardonne-leur; car ils ne savent pas ce qu'ils font» (Lc 23, 34), le Cardinal en concluait que «les juifs n'ont pas perçu pleinement le crime qu'ils commettaient». Pierre et Paul l'ont d'ailleurs reconnu, selon le texte des Actes des Apôtres (3, 17; 13, 27). Aussi s'avère-t-il impossible

d'étendre au peuple de ce temps *comme tel* et au peuple juif *d'aujourd'hui* une responsabilité qui n'est que celle du Sanhédrin, lequel a agi par ignorance de l'identité ultime de Jésus.

5. C'est en tenant compte de tous ces aspects qu'il faut lire le nouveau texte proposé. Et le Cardinal d'insister alors sur les diverses formules qui ont été élaborées et discutées, pour d'autant mieux répondre aux objections et aux critiques suscitées par des «fuites» indues et des déclarations inattendues de la part de personnes «même non catholiques et non chrétiennes», lesquelles exigeaient que la question du «déicide» soit traitée d'une manière ou d'une autre dans la Déclaration.
6. La deuxième partie, réclamée par le débat de la 2ème session, ajoutait le Cardinal, veut donc être une «ouverture» à toutes les religions non chrétiennes. Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens en avait assumé la rédaction avec l'aide d'experts qui, pour ce qui concerne les musulmans, appartenaient à l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire et à l'Institut Pontifical d'Etudes Orientales des Pères Blancs de Tunis. Trois idées maîtresses s'y trouvaient exprimées: «Dieu est le Père de tous les hommes, ils sont ses fils; par conséquent, ils sont frères les uns des autres; il faut donc condamner toute espèce de discrimination, de violence et de persécution contre quiconque pour motif de nationalité ou de race».
7. Le Cardinal justifiait enfin la place de la *Déclaration* en *Appendice* au Décret sur l'*Oecuménisme*, vu le lien spécial qui unit le peuple élu du Nouveau Testament à celui de l'Ancien Testament. Et d'insister à nouveau, en conclusion, sur

l'importance des sujets abordés: n'était-ce pas la première fois, dans l'histoire, qu'un Concile s'intéressait au monde religieux des non chrétiens, pour se sentir concerné par «des centaines de millions d'hommes que les catholiques doivent aimer, aider, avec lesquels ils doivent collaborer»?.

Les ultimes propos du Cardinal étaient des plus clairs: «Cette rénovation (désirée par Jean XXIII) est d'une telle importance que le prix de cette œuvre vaut que nous nous exposions même au risque que certains abusent de cette *Déclaration* à des fins politiques. Car il s'agit de nos devoirs à l'égard de la vérité et de la justice, de notre devoir de gratitude envers Dieu, de notre devoir d'imiter fidèlement et au plus près le Christ notre Seigneur et ses Apôtres Pierre et Paul. En s'acquittant de ces devoirs, l'Eglise et le Concile ne peuvent d'aucune manière tolérer qu'une autorité ou une raison politique s'immiscent dans ce domaine».

3.2 Les réactions à l'intérieur et à l'extérieur du Concile

C'est au cours des 89ème et 90ème congrégations générales (28 et 29 septembre 1964) que ce texte fut examiné et discuté. Comme le résume le Père Cottier, «le Cardinal Tappouni, au nom des patriarches orientaux présents, en termes très mesurés, demanda que la Déclaration fût retirée; le motif en était son inopportunité: les chrétiens du Moyen-orient risquaient d'avoir à souffrir de l'interprétation politique que certains cherchaient à donner à ce document. Mais il ne fallait pas voir dans cette position une hostilité envers la religion juive ni une attitude de discrimination; d'ailleurs les Arabes eux-mêmes ne sont-ils pas des sémites? D'autres orateurs demandèrent que le passage sur l'Islam soit davantage développé et qu'il soit fait mention de la vénération des musulmans pour Jésus et pour Marie. Des

évêques d'Afrique noire et d'Asie, au contraire, étaient opposés à cette place privilégiée réservée à l'Islam: il fallait également traiter explicitement de l'animisme, du bouddhisme et de l'hindouisme. Les juifs n'étant pas eux-mêmes chrétiens, le titre devait être modifié: «Des juifs et des *autres* non chrétiens»[104].

Mais ce sont les remaniements et les silences du nouveau texte à propos des juifs qui suscitèrent remarques et critiques. Le Cardinal Ruffini rappelait, à ce propos, que de nombreux chrétiens avaient témoigné leur charité envers les juifs au cours de la dernière guerre et qu'on ne saurait jamais accuser ces derniers de «déicide» puisqu'on ne peut pas «tuer Dieu». Beaucoup réclamaient cependant une ferme condamnation de toutes les formes d'antisémitisme et une insistance renouvelée sur le patrimoine commun aux juifs et aux chrétiens. Mgr Heenan se plaignit de ce que les rédacteurs du nouveau texte «se sont efforcés de rendre moins chaleureux les mots que nous avons employés et moins généreuse notre attitude». Le Secrétariat se devait donc de remettre au clair son texte avant la fin de la 3ème session tout en tenant compte de toutes les observations faites: le texte sur les juifs, plus particulièrement, avait encore à être remanié pour satisfaire toutes les tendances exprimées à son sujet. Le fait est que la Déclaration était aussi liée à celle sur *La liberté religieuse*: cela n'arrangeait pas les affaires, car cette dernière avait suscité bien des oppositions. Les 10 et 11 octobre, deux lettres de Mgr Felici, secrétaire du Concile, semblaient remettre en cause l'une et l'autre Déclarations suite aux inquiétudes exprimées par Paul VI et aux pressions exercées sur la Secrétairerie d'Etat. On craignait, en

[104] Cf. Père G.M.-M. Cottier, *art. cit.,* pp. 60-61.

effet, que les deux Déclarations n'aient des conséquences néfastes et certains s'interrogeaient donc sur leur opportunité. Ces atermoiements, semble-t-il, n'eurent pas de lendemain? Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens entreprit donc de revoir le texte en son entier, dans les semaines qui suivirent, et réussit à en faire une nouvelle rédaction qui allait dans le sens des souhaits exprimés à son sujet.

Il est certain que de nombreuses «fuites» n'avaient fait qu'alerter l'opinion publique internationale, et surtout arabe, quant à la teneur exacte, supposée ou imaginée, du texte proposé au Concile, vu sa possible utilisation politique. Les témoignages ne manquent pas de cette effervescence de la presse et des interventions du monde diplomatique. Un article paru dans *Minbar al-Islâm (La tribune de l'Islam)*, en février 1964, s'interrogeait sur «la tentative des juifs pour se justifier (d'avoir versé) le sang du Messie»[105]: accusant les chrétiens de niaiserie et de bêtise, il leur rappelait que, d'un point de vue musulman, même si les juifs n'ont pas effectivement tué le Messie, ils n'en sont pas moins responsables d'*avoir voulu* le tuer. Faudrait-il, ce prix, «justifier l'existence de l'Etat juif»? Peu de temps auparavant, le Dr Sa'îd Ramadân, secrétaire général du Congrès Islamique Général à Jérusalem et au nom de celui-ci, avait fait

[105] Cf. 'Abd al-'Azîm Mulûk, *Muhâwalat al-Yahûd li-l-tanassul min dam al-Masîh (Tentative des Juifs pour être innocentés du sang du Messie)*, in *Minbar al-Islâm (Tribune de l'Islam)*, Le Caire, 21ème année, n° 9, février 1964, pp. 166-175, repris avec traduction française in *Etudes Arabes*, PISAI, Rome, n° 7, 1964, pp. 35-38.

une Déclaration[106] que la revue libanaise *al-Masarra* avait publiée en février-mars 1964. A l'occasion de la visite de Paul VI à Jérusalem, il lui avait été demandé de condamner l'agression sioniste, de rappeler la responsabilité des juifs lors de la mort du Messie et de défendre le caractère sacré de Jérusalem. Certains supposaient même que le Président Soekarno d'Indonésie, reçu en audience par le Pape, en octobre 1964, aurait été porteur d'un message de protestation du Caire et d'autres gouvernements du Moyen-Orient. Tout ceci donne à penser que les experts du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, bien informés de ce contexte conflictuel entre l'Etat d'Israël et les Etats arabes, furent des plus attentifs à ne donner au texte définitif qu'une expression purement religieuse.

3.3 La situation à la fin de la 3ème session (20 novembre 1964)

C'est au cours de la dernière Congrégation générale de la 3ème session (20 novembre 1964) que la *Déclaration*, ainsi remaniée, fut approuvée, pour l'essentiel, au terme de trois scrutins. Pour en affirmer le caractère strictement religieux, le Conseil des présidents et la Commission de coordination pensèrent qu'il était opportun d'en faire un *Appendice* à la Constitution *Lumen Gentium* sous ce nouveau titre *Du rapport de l'Eglise aux religions non chrétiennes* (*De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*)[107]: elle n'en demeurait pas moins «pastorale» d'intention puisqu'il s'agissait d'inciter les catholiques au dialogue et à la collaboration avec tous. Le Cardinal Bea exprima

---

[106] Cf. *al-Masarra*, Beyrouth, n° 492-493, février-mars 1964, pp. 150-152, repris avec traduction française in *Etudes Arabes*, PISAI, Rome, n° 9, 1965, pp. 39-44.

[107] La version latine de ce texte est reproduite in *Vatican II…*, pp. 288-305.

alors le souhait qu'elle soit ainsi adoptée à la veille du voyage de Paul VI à Bombay.

Le document se présentait alors en la structure qu'on lui connaît désormais, commençant par ces deux mots d'actualité *Nostra Aetate*, et se développant en cinq paragraphes. Le 1er paragraphe, entièrement nouveau, prenait acte des contacts interreligieux, insistait sur l'unité de destin spirituel de la famille humaine et rappelait les grandes questions que se pose l'homme religieux et auxquelles veulent répondre les religions. Le 2ème paragraphe s'intéressait aux formes religieuses les plus simples ainsi qu'à celles que l'histoire et la culture ont élaborées, surtout en Asie: si l'animisme y était évoqué, sans être nommé, l'hindouisme et le bouddhisme y étaient présentés dans leur projet essentiel et les catholiques étaient alors invité à dialoguer et à collaborer avec tous ces «chercheurs d'un sens» à donner à leur vie. Le 3ème paragraphe traitait spécifiquement des musulmans, précisait quelles sont les croyances et les pratiques qu'ils ont en commun avec les chrétiens et proposait un effort de renouvellement en vue d'une action solidaire au nom de valeurs communes. Le 4ème paragraphe reprenait et complétait les textes prcédents concernant les juifs comme personnes et comme peuple. Les liens historiques, les promesses maintenues et le patrimoine commun y étaient amplement rappelés. Le mystère de leur refus du Messie s'insérait alors dans l'espérance chrétienne à leur sujet. Si tous se voyaient invités à l'estime et à la collaboration, il était aussi recommandé aux catholiques d'avoir à bien présenter ce que fut le «faux pas» du Judaïsme, puisque les juifs comme tels n'ont été «ni réprouvés ni maudits, ou coupables de déicide» et que ce qui «fut perpétré durant la passion du Christ ne saurait être imputé à tous les juifs de ce

temps-là ou d'aujourd'hui», d'autant plus que c'est Jésus-Christ lui-même qui, «en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de tous les hommes».

Le texte relatif aux musulmans était ainsi proposé: «L'Eglise regarde aussi avec estime les Musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes, et aux décrets duquel, même s'ils sont cachés, ils cherchent à se soumettre, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi musulmane se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent cependant comme prophète; ils honorent Marie, sa mère virginale, et parfois même l'invoquent avec ferveur. De plus, ils attendent le jour du jugement, lorsque Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. De là, ils rendent un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Ils s'efforcent aussi de mener, en obéissance à Dieu, une vie morale, aussi bien individuelle que familiale et sociale. Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont élevées entre chrétiens et musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé, à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, et à garder et promouvoir en commun, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté».

Les trois scrutins eurent lieu le jour même. Le 1er scrutin portait sur les paragraphes 1, 2 et 3: sur 1.987 votants, il y eut 1.838 placet, 136 non placet et 13 nuls. Le 2ème scrutin portait sur les paragraphes 4 et 5: sur 1.929 votants, il y eut 1.770 placet, 185 non placet et 14 nuls. Le 3ème scrutin portait sur l'ensemble de la *Déclaration*: sur 1.996 votants, il y eut 1.651 placet, 99 non placet, 242 placet juxta modum et 4 nuls. Les amendements

devaient être proposés avant le 31 janvier 1965 en vue d'assurer la rédaction définitive du texte à soumettre à la 4ème session. A peine ce texte fut-il connu de la grande presse que les réactions d'hostilité ne manquèrent pas dans le monde arabe et le Cardinal Bea dut s'en expliquer dans un long article publié dans l'*Osservatore Romano* du 30 novembre, qui finissait comme suit: «Il s'agit d'une question religieuse dans laquelle le Concile ne veut rien d'autre que favoriser la paix. Il souhaite qu'on n'abuse pas de la religion pour justifier des discriminations et des préjugés politiques». De on côté, Sa Béatitude Maximos IV Saigh, patriarche grec-melkite d'Antioche, s'exprima en termes similaires dans le quotidien libanais de Beyrouth, *Al-Safâ'*, du 26 novembre 1964, précisant que «des juifs ont tué le Christ, mais tous ne l'ont pas tué. Les personnes qui l'ont tué en son personnellement responsables, et non pas tous les juifs du monde […]. D'ailleurs, nos frères musulmans ne croient pas en la crucifixion du Christ. Alors, pourquoi tout ce bruit?»

Un autre article publié dans *Minbar al-Islâm (La tribune de l'Islam)*[108], en avril 1965, s'évertua à présenter et commenter, pour son public musulman, le texte à peine (et mal) transmis à la presse: quoique encore idéologique et politique en certaines de ses appréciations, il n'en insistait pas moins sur les dimensions religieuses du document, citant à loisir et Mgr Zoghbi et Mgr Sfeir qui s'y expliquaient sur le véritable sens à donner à la *Déclaration*. Paul VI lui-même, se rendant par avion au Congrès Eucharistique de Bombay, avait d'ailleurs adressé

[108] Cf. 'Alî 'Abd al-'Azîz, *Hawla wathîqat al-majma' al-maskûnî… (Au sujet du document du concile oecuménique)*, in *Minbar al-Islâm (Tribune de l'Islam)*, Le Caire, 22ème année, n° 12, avril 1965, pp. 58-62, repris avec traduction française in *Etudes Arabes*, PISAI, Rome, n° 10, 1965, pp. 45-70.

une lettre aux Patriarches catholique du Moyen-orient, le 9 décembre 1964, évoquant encore les joies de son pèlerinage à Jérusalem[109]. «Nous n'ignorons pas, y disait-il, que les vicissitudes de l'histoire ont, assez souvent dans le passé, opposé les peuples arabes aux peuples d'Occident […]. De même, tous savent que la coexistence et la collaboration au sein du monde arabe des communautés chrétiennes et musulmanes n'a pas toujours été sans difficultés. Cette vérité n'a pas à être méconnue, mais à être vue clairement: c'est une condition requise pour améliorer la situation actuelle […]. La culture occidentale doit beaucoup à la culture arabe; la réciproque est vraie également […]. C'est là une loi profonde de la Providence divine qui nous a voulus différents, non pour nous opposer ou pour nous imposer les uns aux autres, mais bien plutôt pour nous compléter les uns les autres sur le plan de la culture et pour nous enrichir de nos diversités mêmes». Il n'y avait là rien que de très conforme aux perspectives de dialogue de la Déclaration *Nostra Aetate* elle-même.

4. *La 4ème session et le texte définitif (automne 1965)*

4.1 Les travaux préparatoires à la 4ème session

Il est indéniable que le voyage de Paul VI à Bombay, pour le 38ème Congrès Eucharistique International (2-5 décembre 1964), l'avait amené à se prononcer sur les relations de l'Eglise avec les grandes religions asiatiques. «Ce voyage en Inde, disait-il, est l'accomplissement d'un désir longtemps chéri. Votre pays est un pays de culture antique, le berceau de grandes religions, le foyer

[109] Cf. le texte arabe et sa traduction française in *Etudes Arabes*, PISAI, Rome, n° 10, 1965, pp. 2-7.

d'une nation qui a cherché Dieu avec un désir inlassable, dans la médiation et le silence, dans les chants d'une prière fervente. Rarement cette attente de Dieu a été exprimée avec des paroles aussi pleines de l'esprit de l'Avent que celles écrites dans vos livres sacrés, de nombreux siècles avant Jésus-Christ». Et d'ajouter bien vite: «Nous ne devons pas nous rencontrer comme de simples touristes, mais comme des pèlerins qui vont chercher Dieu, non dans des édifices de pierre, mais dans les cœurs des hommes». De retour à Rome, Paul VI commentait alors, le 9 décembre, ce qu'il avait vécu là-bas: «Nous devons nous faire une idée plus juste de la catholicité de l'Eglise, avoir un plus grand désir de cette fraternité humaine […]. Un devoir naît tout de suite: celui de mieux connaître ces peuples avec lesquels nous entrons en contact à cause de l'Evangile, et de reconnaître tout ce qu'ils ont de bien, non seulement en raison de leur histoire et de leur civilisation, mais également en raison du patrimoine de valeurs morales et aussi religieuses, qu'ils possèdent et conservent». Et le Pape de citer alors Saint Augustin qui disait: «On ne doit pas douter de ce que les Gentils eux aussi aient leurs prophètes».

Entre temps, suite à la promulgation de la Constitution *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), dont la Déclaration, de fait, s'était vue détachée, et du Décret sur l'*Oecuménisme* (21 novembre 1964), des modifications étaient apportées à la liturgie du Vendredi Saint et l'*Osservatore Romano* en précisait les modalités, le 19 mars 1965. La 8ème oraison *Pour les juifs* (au lieu de *Pour la conversion des juifs*, selon l'ancien titre) était désormais ainsi rédigée: «O Dieu tout-puissant et éternel qui as fait tes promesses à Abraham et à sa descendance, écoute avec bonté la prière de ton Eglise, afin que celui qui fut autrefois ton

peuple élu puisse parvenir à la plénitude de la rédemption». Et la 9ème oraison, intitulée *Pour ceux qui ne croient pas au Christ* (au lieu de *Pour la conversion des infidèles*), se voyait ainsi formulée: «O Dieu tout-puissant et éternel, qui as donné toutes les nations à ton Fils bien-aimé, unis à ton Eglise les familles de tous les peuples, afin que, en cherchant la lumière de la vérité, ils puissent parvenir à toi, unique et vrai Dieu».

4.2 Les travaux de la 4ème session et le nouveau texte

Les articles, les publications et les interventions, en tous sens, n'avaient donc pas manqué au cours de l'intersession, d'autant plus que la *Déclaration* se trouvait désormais être indépendante de tout autre texte. Le nouveau texte, remanié par le Secrétariat, avait été distribué en août[110]. Les titres (ne faisant pas partie du texte définitif) des paragraphes 3 et 4 étaient changés: *De musulmanis* et *De iudaeis* devenaient *De religione islamica* et *De religione iudaica*. Les 90 modi avaient été attentivement examinés et la Commission en avaient retenu 30: 3 pour le paragraphe 1, 7 pour le paragraphe 2, 6 pour le paragraphe 3, 12 pour le paratgraphe 4 et 2 pour le paragraphe 5. Certains Pères s'alarmèrent devant l'ampleur des changements intervenus, surtout lorsqu'il s'agissait de réprouver l'accusation de «déicide», laquelle n'apparaissait plus dans le texte. En effet, il était dit: «S'il est vrai que l'Eglise est le nouveau Peuple de Dieu, les juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Ecriture». Bien des modifications furent introduites dans ce paragraphe afin de suivre de plus près le récit évangélique de la «responsabilité», à propos de laquelle il n'est plus parlé du «peuple juif», mais «des juifs». «On veillera, disait la

[110] La version latine de ce texte est reproduite in *Vatican II…*, pp. 288-305.

réponse du Secrétariat, à ce que la condition du peuple juif dans l'économie du salut n'apparaisse pas la même après la mort du Christ qu'avant sa mort, même si une faute collective de ce même peuple dans la mort elle-même du Christ ne peut pas être admise». Le terme «déicide» fut finalement abandonné, après d'âpres discussions, parce qu'il est «odieux» et «peut faire naître de fausses interprétations théologiques».

Le paragraphe intitulé *De religione islamica* (n. 3) s'y présentait donc comme suit: «L'Eglise regarde aussi avec estime les Musulmans, qui adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète; ils honorent sa mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté».

4.3 Le texte final et les votes à son sujet (14-15 octobre 1965)

Après avoir entendu le rapport du Cardinal Bea à son sujet, les Pères du Concile eurent à se prononcer, les 14 et 15 octobre, sur le texte définitif soumis aux votes, texte dont le Père Cottier

reconnaît que, «s'inspirant des propositions des Pères, (il s'avérait) plus clair et plus précis, tout en conservant fidèlement, quant au contenu, le texte approuvé l'année précédente à une grande majorité»[111]. Dans les trois premiers paragraphes, l'attention se portait surtout sur les facteurs qui unissent les hommes et les conduisent au dialogue, à l'entente et à la collaboration. Pour le 4ème paragraphe, il faut reconnaître que le texte final était tout en nuances, mais aussi plus fidèle aux citations scripturaires et plus équilibré quant à la responsabilité de certains juifs lors de la mort du Christ. Le Cardinal pouvait dire, en conclusion: «Notre Déclaration (elle devenait d'ailleurs un texte indépendant) se propose de coopérer à la mission à laquelle se consacre le Souverain Pontife lui-même dans ses encycliques, ses allocutions et ses actes […]. L'Eglise (par là) se préoccupe aujourd'hui plus attentivement de savoir comment elle peut favoriser et faire grandir l'unité et la concorde entre les hommes et les nations».

Les huit scrutins donnèrent des résultats largement favorables. Chacun des trois premiers paragraphes était soumis à un vote, le 4ème paragraphe se voyait divisé en quatre idées principales soumises chacune à un vote: patrimoine commun entre juifs et chrétiens, non-responsabilité collective des juifs, exclusion de l'expression «peuple maudit», attitude dans la catéchèse et rejet de tout antisémitisme. Le 5ème paragraphe était soumis à un seul scrutin et l'ensemble de la *Déclaration* avait à être soumise à un vote global et final. Les opposants, lors des scrutins séparés, varièrent entre 100 et 199, mais il y eut 250 opposants quant à la note sur le «déicide» et seulement 58 quant à celle de la

[111] Cf. Père G.M.-M. Cottier, *art. cit.,* p. 75.

discrimination. L'approbation finale du texte eut lieu le 15 octobre avec 1.763 placet et 250 non placet, ces derniers se manifestant encore sur de nombreux points controversés. Avant sa promulgation en séance publique, le 28 octobre, la *Déclaration* fut soumise à un vote final qui recueillit alors, sur 2.312 votants, 2.221 placet, 88 non placet, 2 placet juxta modum (en fait nuls) et 1 nul. Paul VI put alors conclure l'entreprise conciliaire en ce difficile domaine en disant: «Que nos chers frères chrétiens encore séparés de la pleine communion de l'Eglise catholique veuillent bien contempler cette manifestation de son visage embelli. Que veuillent également la contempler les disciples des autres religions et, parmi eux, ceux qu'une même parenté en Abraham nous unit, les juifs spécialement, objet non certes de réprobation et de défiance, mais de respect, d'amour, d'espérance».

Conclusion

Telles furent les diverses péripéties de l'émergence inattendue de la Déclaration *Nostra Aetate* sur les *Relations de l'Eglise avec les* religions *non chrétiennes*. Au texte ainsi définitivement adopté peut s'appliquer, comme le disait le Cardinal Bea, le 18 novembre 1964, «l'image biblique du grain de sénevé. Au début, en effet, il ne s'agissait que d'une courte déclaration sur l'attitude des chrétiens à l'égard du peuple juif. Avec le temps, et surtout grâce aux interventions conciliaires, ce grain est presque devenu un arbre, dans lequel désormais beaucoup d'oiseaux trouvent leur nid, je veux dire dans lequel toutes les religions non chrétiennes ont maintenant leur place, au moins d'une certaine manière». Du ch. IV du Décret sur l'*Oecuménisme* (1963), qui avait pour titre *De catholicorum habitudine ad non-christianos et maxime ad*

iudaeos, on est passé successivement à une Annexe au schéma sur l'*Oecuménisme* (1964), intitulée *De iudaeis et de non-christianis*, puis à un Appendice au schéma sur l'Eglise, *Lumen Gentium* (1964), intitulé *De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*, et enfin à une Déclaration bien distincte, *Nostra Aetate* (1965), qui gardait le titre de l'Appendice précédemment envisagé[112]. Ce texte est devenu, par la suite «la Charte même» du dialogue interculturel et interreligieux de l'Eglise catholique avec toutes les religions du monde. Le magistère officiel de Paul VI, de Jean Paul II et de Benoît XVI n'a fait qu'en expliciter le contenu sur les points essentiels[113]. Les dicastères romains, les conférences épiscopales et les institutions œcuméniques l'ont faite leur, tout comme la recherche théologique actuelle sur le pluralisme religieux y fait volontiers référence. Il est certain que la théologie des religions non chrétiennes ne saurait se passer d'une compréhension sûre du texte même de la Déclaration *Nostra Aetate*, et comment pourrait-elle y arriver sinon en tenant compte des discussions qu'elle suscita au Concile, des formulations qui furent proposées puis écartées, sinon rejetées, et d'une expression finale qui n'est donc pas sans nuance? C'est pourquoi il s'est avéré utile d'en rappeler l'élaboration progressive et le caractère de «surprise» providentielle qu'elle constitue encore pour les chercheurs et les croyants.

---

[112] Le Père Robert Caspar en fait une analyse des plus précises dans son article «La religion musulmane», in *Vatican II…*, pp. 201-236.

[113] Pour les textes du magistère de Paul VI et de Jean Paul II, cf. *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique (1963-1997)*, documents rassemblés par Francesco Gioia, sous les auspices du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, Ed. de Solesmes, 1998, 995 p. (spécialement pp. 45-741).

PAYS MUSULMANS ET PRÉSENCES CHRÉTIENNES

Que faut-il entendre par «pays musulmans»? Les pays où la majorité de la population est musulmane, même si leur constitution ne dit rien sur la religion de l'État, ou les seuls pays qui adhèrent à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), organisme intergouvernemental créé en 1969 à Rabat, qui a son siège à Jeddah et regroupe aujourd'hui 57 Etats, ou les seuls pays qui sont membres de la Ligue des Etats Arabes, fondée à Alexandrie en 1945, qui a son siège au Caire et rassemble 21 Etats membres? Chaque pays musulman est loin d'être un Etat islamique, même si l'Arabie Saoudite prétend bien l'être à titre exemplaire, dans l'observance intégrale de ses critères idéologiques et théologiques à la fois. Et que faut-il y entendre par «chrétiens»? S'agit-il des communautés chrétiennes du Proche-Orient, héritières actuelles des premières églises apostoliques, ou s'agit-il des nouvelles et jeunes Eglises d'Afrique noire ou d'Asie méridionale, ou bien encore de ces chrétiens venus de tous pays pour travailler en pays dits musulmans? Il convient donc de bien distinguer, d'un côté comme de l'autre, quels sont les pays et les croyants dont on parle, puisque chaque situation nationale ou régionale s'avère spécifique. Qui plus est, l'histoire est là qui nous dit ce qu'il en

fut des chrétiens, comme des juifs, dans les Empires musulmans de Damas (661-750), de Bagdad (750-1258), du Caire (1258-1453) et d'Istanbul (1453-1924), et de leur statut de «sujets protégés» (*ahl al-dhimma*), qui leur garantissait l'autonomie de foi, de culte et de statut personnel, tout en leur interdisant l'accès aux fonctions de commandement, civil ou militaire: ils ont toujours diminué en nombre et en importance[114]. Or ce passé de «dhimmitude»[115] informe encore le présent en tous ces pays où les mentalités collectives musulmanes sont profondément marquées par le «confessionnalisme» structurel de l'organisation sociale islamique au nom d'une Loi divinement révélée (*Sharî'a*) qui a son fondement et son expression dans le Coran et la Sunna, et au nom d'une Charte dite de 'Umar, protectrice et discriminatoire, dont certains maintiennent la validité jusqu'à nos jours[116]: faut-il rappeler que le monde est alors divisé, à ce titre, entre une «Demeure de l'Islam» (*Dâr al-Islâm*) où sont censées régner la paix et la justice, et une «Demeure de la Guerre» (*Dâr al-Harb*), où il convient d'annoncer l'Islam, «de gré ou de force», bien qu'entre les deux «demeures», il y ait aussi place pour une «Demeure de

[114] Cf. De Rosa G., «I Cristiani nei paesi islamici», in *La Civiltà Cattolica* 2003 IV, quaderno 3680 (18 ottobre 2003), pp. 160-173.

[115] Cf. Bat Ye'or, *Le Dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe,* Paris, Anthropos, 1980, 330 p.; *Les Chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude*, Paris, Cerf, 1991, 529 p.; *Juifs et Chrétiens sous l'Islam: les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994, 420 p.

[116] Cf. Borrmans M., «La Charte de 'Umar et ses lectures contemporaines», in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, Paris, Ed. de Paris, 2005, pp. 91-108.

l'Armistice» (*Dâr al-Sulh*) de durée précaire et de situation ambiguë.

Les Etats actuellement existant dans le «monde musulman» sont presque tous nés au cours du XXème siècle sur un modèle occidental, mais n'en gardent pas moins une «vision islamique» classique, ce qui engendre nombre de situations contradictoires, si bien que beaucoup de chrétiens peuvent légitimement se demander si, vraiment, on y est passé «de la dhimmitude à la concitoyenneté»[117]. D'autant plus que l'histoire récente (XIXème et XXème siècles) a vu ces pays être administrés par des pays occidentaux (sous forme de colonies, de protectorats ou de mandats), avant de connaître des luttes de «libération nationale» où l'Islam est intervenu comme moteur politique, culturel ou religieux: renaissance arabe (*nahda*), réforme musulmane (*islâh*), révolution socialiste (*thawra*), réveil islamique (*sahwa*), islamisation structurelle (*aslama*), tels sont les mots d'ordre qui ont animé les évolutions récentes en ces divers pays, si bien qu'il est difficile d'y faire une juste place à la modernité (*hadâtha*), à la démocratie (*dîmûkratiyya*) et à la laïcité (*'almâniyya*). En effet, quelle place y est-elle assurée aux chrétiens lorsque l'idéologie officielle exalte la «personnalité arabo-islamique» du pays ou proclame que celui-ci est une «république islamique»? Et les récentes manifestations d'un fondamentalisme extrémiste et, parfois, terroriste viennent confirmer les incompatibilités de convivialité égalitaire entre citoyens d'un même pays, devenus victimes d'un «conflit de civilisations»! De nouvelles migrations résultent de cet

[117] Cf. la pertinente analyse qui en est faite par Ferré A. à partir des récentes publications arabo-musulmanes, «Protégés ou ciytoyens?», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 22, 1996, pp. 79-117.

ensemble de facteurs sociologiques, économiques et politiques, qui se trouvent être aussi facilitées par le phénomène de la mondialisation: des chrétiens, arabes ou autres, ainsi que de nombreux musulmans, en quête de travail ou par choix personnel, quittent leur pays pour l'Occident, européen ou américain, voire australien, tandis que nombre de chrétiens venus d'ailleurs travaillent et résident dans les pays musulmans du Golfe et de la péninsule arabe, et qu'en bien d'autres pays les chrétiens autochtones s'évertuent à développer une concitoyenneté positive qui n'est pas sans aléas, en Afrique et en Asie, tandis que les nouvelles diasporas musulmanes en Europe occidentale et en Amérique peinent à s'intégrer en des contextes démocratiques et laïques pour lesquelles elles ne sont guère préparées. C'est donc en tenant compte des séquelles de ce passé spécifique et de la variété des situations socio-culturelles qu'il convient d'envisager la situation actuelle des communautés chrétiennes minoritaires en contexte majoritairement musulman.

Chrétiens en pays musulmans arabes

Comme le disait, en 2000, Mgr Bustros, alors archevêque grec-catholique de Baalbeck, la situation des chrétiens en ces pays peut se répartir comme suit: «Il y a d'abord les pays il est interdit de construire des églises comme l'Arabie Saoudite; il y a ensuite les pays où les chrétiens sont considérés comme non-nationaux: le Koweït, les Etats du Golfe, Oman et les cinq Etats du Maghreb qui autorisent la construction d'églises; il y a aussi les pays où les chrétiens sont autochtones et les Eglises apostoliques: Égypte, Syrie, Irak, Jordanie, Palestine, Turquie (et Iran) (leur présence et leurs cultes sont légaux, mais il est

interdit de procéder à des conversions de musulmans); il y a enfin l'exception libanaise, où le président de la République est, par un accord tacite, chrétien maronite»[118].

En 1995, on estimait qu'au Mashriq, les chrétiens étaient prêts de 7 millions, dont la moitié en Égypte. D'autres statistiques majorent plus au moins ce nombre. En bref, selon les dernières évaluations, les chrétiens représenteraient 6 % de la population en Égypte, 4 % en Jordanie, de 2 à 4 % en Palestine et en Israël, 3 % en Irak, de 7 à 10 % en Syrie, et 43 % au Liban. Dans la diversité de leurs confessions (orthodoxes, catholiques, réformés) et de leurs rites (grecs, coptes, maronites, syriaques, arméniens, chaldéens, latins), mais rassemblés, depuis 1988, dans l'unique Conseil des Eglises du Moyen-Orient (avec quatre co-présidents), ils jouissent d'une relative autonomie juridique (ayant leur propre législation chrétienne de la famille dans le cadre de leur statut personnel) et parfois d'une autonomie judiciaire (tribunaux ecclésiastiques dont les sentences sont homologuées par l'État). Tout en proclamant

---

[118] Conférence tenue le 2 juillet 2000 et reproduite dans le bulletin n° 772 de janvier 2001 de *L'Oeuvre d'Orient*. La littérature ne manque pas sur les chrétiens du Proche-Orient. On consultera, entre autres sources: par les soins de Pacini A., *Comunità cristiane nell'islam arabo: la sfida del futuro*, Turin, Fondation Agnelli, 1996, 406 p. et sa version française *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe: le défi de l'avenir*, in *Proche Orient Chrétien*, tome 47, 1997, fasc. 123, 415 p.; Valognes J.P., *Vie et mort des chrétiens d'Orient, des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, 972 p.; Le Coz R., *Histoire de l'Eglise d'Orient: chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, Cerf, 1996, 441 p.; Yacoub J., *Babylone chrétienne: géopolitique de l'Eglise de Mésopotamie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 334 p.; Naguib S., *Les Coptes dans l'Egypte d'aujourd'hui: angoisses et espoirs d'une minorité aux abois*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 334 p.

que «l'Islam est la religion de l'État» (sauf en Syrie et au Liban), les constitutions de ces pays respectifs[119] affirment que tous les citoyens sont égaux devant la loi, sans discrimination de race ou de religion. Dans presque tous ces pays, une large collaboration confiante s'est développée entre musulmans et chrétiens dans les domaines de l'éducation et de la culture, de l'économie et des oeuvres sociales; presque partout, sauf dans les cas de nationalisation, l'enseignement privé à direction chrétienne est toléré, voire apprécié, par de nombreuses familles musulmanes. Dans les parlements, les chrétiens sont assez bien représentés, mais il leur est souvent difficile, sinon impossible, d'accéder aux postes de décision politique (sauf au Liban, et encore!). Il est non moins vrai que tout conflit entre plaideurs de religions différentes risquent souvent de devenir une confrontation entre communautés, surtout en Égypte[120], d'autant plus que, dans les cas de mariages mixtes et de conversions à l'Islam, les enfants mineurs sont présumés suivre leur père dans sa conversion, et cela malgré eux. La liberté de culte est partout respectée. S'il est souvent possible de construire de nouvelles églises en des quartiers modernes, cela n'est pas le cas de l'Égypte où reste en vigueur le fameux *Khatt-i humâyûn* ottoman de 1856 qui

---

[119] Cf. *Etudes Arabes-Dossiers*, «L'Islam, religion de l'Etat», PISAI, Rome, n° 72, 1987/1, 128 p. et *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, sous la direction de E. Canal-Forgues, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Bruylant, 2000, 513 p. (français) et 311 p. (arabe).

[120] Donnant lieu à la *fitna tâ'ifiyya* (conflit confessionnel), cf. à titre d'exemple le «deuxième tableau» de l'article publié par Husayn Ahmad Amîn dans *al-Ahâlî* (2 octàobre 1991), au Caire et les commentaires qu'il en fait in *Etudes Arabes-Dossiers*, «Al-dhimma: l'islam et les minorités religieuses», PISAI, Rome, n° 80/81, 1991, pp. 137-176.

n'autorise une restauration d'église que sur décret présidentiel[121]. Si donc les chrétiens se sentent «chez eux» au Proche-Orient et y vivent, plus ou moins bien, leur foi, leur culte et leur culture, personnellement et communautairement, ils n'en éprouvent pas moins le sentiment d'une précarité qu'engendre un «confessionnalisme religieux» qui a ses avantages et ses inconvénients, tout comme ils se posent de graves interrogations face aux multiples manifestations, parfois violentes, d'un fondamentalisme islamique radical dont souffrent également nombre de leurs concitoyens musulmans. Il est certain que les incertitudes qui pèsent encore sur le processus de paix engagé entre l'État d'Israël et l'Autorité palestinienne ne sont pas sans influence sur cette situation. Quant à la Turquie, dont la laïcité est spécifique[122], elle compte une infime minorité de chrétiens d'origine étrangère à côté de deux minorités de nationaux, la grecque orthodoxe et

[121] Cf., à ce sujet, la campagne de presse qui a eu lieu en 1991 (dossier spécial de la *Jam'iyyat al-Sa'îd*, 20 août 1991).

[122] Cf. Öktem E., «La spécificité de la laïcité turque», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 29, 2003, pp. 93-110. Les accords de Lausanne avaient maintenu près de 100.000 grecs orthodoxes en Turquie comme nationaux turcs, mais beaucoup ont dû quitter le pays après les dramatiques événements qui ont marqué le rattachement manqué de Chypre à la Grèce, en 1964, et la partition de l'île en deux camps, tandis que les 100.000 turcs alors maintenus en Thrace occidentale y sont toujours, jusqu'à ce jour, des citoyens grecs à statut spécial. Selon l'*Annuario Pontificio* de 2001, il y aurait 400.000 chrétiens en Turquie sur une population totale de 66 millions d'habitants, et les catholiques, à peine 30.000, y sont répartis entre le vicariat apostolique d'Istanbul (15.000), celui d'Anatolie (4.500) et de diocèse d'Izmir (1.300). Une autre évaluation parle de 115.000 chrétiens, dont 10.000 gréco-orthodoxes, 40.000 arméniens, 50.000 syriaques et 15.000 catholiques.

l'arménienne grégorienne, reconnues par le traité de Lausanne (1923): les chrétiens y jouissent des libertés fondamentales que l'État turc reconnaît à tous ses citoyens, dans un ordre public à la fois de volonté laïque et de tradition islamique, ce qui engendre une situation d'ensemble plutôt précaire, même pour les initiatives du Patriarche oecuménique Bartholomée I et des instances religieuses locales. La république islamique d'Iran intègre ses très rares minoritaires chrétiens, Arméniens et autres, dans le cadre de la «dhimmitude» classique, même si celle-ci se voit exprimée en termes juridiques modernes[123]. Il est certain que les efforts déployés en vue d'une harmonisation plus solidaire des initiatives entre les patriarches catholiques, d'une expression plus oecuménique des rapports entre les responsables des Eglises (qu'elles soient antéchalcédoniennes, orthodoxes, réformées ou catholiques) et d'une ouverture plus dialogique envers les diverses communautés musulmanes n'ont pas manqué d'améliorer la condition des chrétiens au cours des dernières décennies. Les visites de Jean-Paul II au Liban (1997), en Égypte et à Jérusalem (2000) et en Syrie (2001), ont été autant d'occasions pour rappeler à tous l'importance de ces présences chrétiennes au Proche-Orient. Musulmans et chrétiens n'ont pas manqué de multiplier aussi certaines formes de dialogue, telles la création du Comité National libanais du Dialogue islamo-chrétien, les initiatives de l'Académie royale de Jordanie et l'institution d'un comité d'al-Azhar pour le dialogue avec les religions monothéistes. Le Liban, pour sa part, a connu

[123] Selon le même *Annuario Pontificio* de 2001, les chrétiens y seraient environ 360.000, dont 16.000 catholiques, sur une population totale de 67.700.000 habitants.

la tenue de maintes rencontres islamo-chrétiennes de divers types.

Dans les cinq pays du Maghreb, les chrétiens n'y sont pas chez eux, hormis une infime minorité en Algérie: ils y sont des hôtes, permanents ou transitoires (vu le développement incessant du tourisme, surtout en Tunisie), ce qui explique le statut précaire de leurs situations locales, quoique la situation juridique des Eglises y ait été reconnue par des instruments de droit qui leur garantissent la personnalité juridique et l'autonomie nécessaire[124]. Les chrétiens y seraient donc, selon l'*Annuario Pontificio* de 2001, 4.500 en Mauritanie (pour une population de 2.211.000 habitants), 24.000 au Maroc (les Marocains y est étant 34 millions), 2.650 en Algérie[125] (les Algériens y étant aussi 34 millions), 22.000 en Tunisie (sur une population globale de 9.200.000 Tunisiens) et 85.000 en Libye (le pays ayant 5.048.000 habitants). Le personnel ecclésial y est

[124] Cf. pour le Maroc, la lettre patente adressée par le roi Hasan II au Pape, intégralement publiée in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 11, 1985, pp. 241-242; pour l'Algérie, Sanson H., «Statut de l'Eglise catholique au Maghreb», in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1979*, pp. 381-390, et *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, CNRS, 1983, pp. 149 sqq.; pour la Tunisie, le texte des accords in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1964*, pp. 654-656, et le mémoire ronéotypé pour un D.E.S. de sciences politiques (Tunis) de Ben Hammed R., *L'Eglise catholique en Tunisie depuis l'indépendance*, 148 p.

[125] L'Algérie comprend toujours quatre diocèses, Alger, Oran, Constantine et Laghouat-Ghadaïa, qui, malgré le petit nombre de leurs 2.650 chrétiens, disposent de 105 prêtres et religieux ainsi que de 182 religieuses. Faut-il rappeler ici que l'Eglise d'Algérie a connu bien des crises: le départ d'un million de chrétiens européens, l'été 1962, puis la nationalisation de ses écoles et de ses hôpitaux, en 1976, et enfin les «années de braise» de 1990 à 2005 qui ont vu la mort de plus de 150.000 algériens et la disparition dramatique, avec eux, de 19 prêtres, religieux et religieuses, dont l'évêque d'Oran, Mgr Pierre Claverie.

encore important, d'autant plus que des écoles privées (Maroc, Tunisie) et des institutions culturelles (surtout bibliothèques pour professeurs et étudiants) ont pu s'y maintenir ou s'y développer dans le cadre de collaborations positives. Les libertés de culte y sont reconnues et respectées, et d'autres libertés religieuses y seraient possibles[126]. Il est certain que le Maroc, l'Algérie et la Tunisie bénéficient de rapports particuliers avec l'Europe occidentale, conséquence inattendue d'un passé récent qui les a vus culturellement et politiquement liés à la France et à l'Espagne. Les échanges économiques et les coopérations universitaires[127] y facilitent un climat de collaboration qui a aussi ses répercussions dans le cadre religieux. Le discours de Jean Paul II à la jeunesse marocaine de Casablanca, le 19 août 1985, sur invitation du roi Hassan II, et la visite qu'il fit à Tunis, le 14 avril 1996, ont confirmé les habitudes locales de dialogue entre musulmans et chrétiens[128].

---

[126] A ce sujet, sont à signaler deux articles récemment publiés par l'hebdomadaire francophone *Jeune Afrique-L'intelligent*, par Alilat F., «Jésus-Christ en terre d'Algérie», n° 2314, 15-21 mai 2005, pp. 42-46, et, s'agissant de la Tunisie, par Kefi R., «Ils on choisi le christianisme», n° 2321, 3-9 juillet 2005, pp. 54-56. Il est à signaler aussi que de nombreuses sectes missionnaires américaines exercent leurs activités en Afrique du Nord, surtout au Maroc, ce qui n'est pas sans poser bien des problèmes aux Eglises qui y sont «établies».

[127] A titre d'exemple, les services culturels de l'Ambassade de France au Maroc signalent que 17.000 élèves marocains sont scolarisés dans des établissements français au Maroc et qu'environ 30.000 étudiants marocains poursuivent leurs études supérieures en France.

[128] La Tunisie connaît, depuis près de trente ans, la tenue constante de rencontres islamo-chrétiennes à divers niveaux universitaires, tout comme les travaux des Groupes de Recherches Islamo-Chrétiens (GRIC) de Tunis et de Rabat, en collaboration avec ceux de Paris et de Bruxelles, ont abouti à la publication des livres suivants: *Ces Ecritures qui nous questionnent: La Bible et*

Le fait est que les trois principaux pays du Maghreb disposent importantes diasporas en Europe occidentale, ce qui y encourage un échange constant d'idées et de personnes et y permet certaines évolutions modernisantes. Il en est de même pour la Turquie qui voit nombre de ses ressortissants vivre en Allemagne, en France, en Belgique et aux Pays-Bas. Les dernières décennies du XXème siècle ont donc vu une importante migration de populations musulmanes vers l'Europe occidentale[129]. Des statistiques sérieuses décrivent la situation, en 2001, comme suit. En Allemagne, il y aurait 3.040.000

le Coran, Paris, Centurion, 1987, 159 p.; *Foi et justice: un défi pour le Christianisme et l'Islam*, Paris, Centurion, 1993, 325 p.; *Pluralisme et laïcité: Chrétiens et Musulmans proposent*, Paris, Bayard/Centurion, 1996, 265 p.; *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain*, Paris, Bayard, 2000, 261 p. et *Chrétiens et Musulmans en dialogue: les identités en devenir*, Paris, L'Harmattan, 2003, 290 p.

[129] La bibliographie sur ces émigrations successives et ces intégrations plus ou moins bien réussies est des plus abondantes. On consultera plus spécialement: Dassetto F., Maréchal B. et Nielsen J., *Convergences musulmanes: aspects contemporains de l'Islam dans l'Europe élargie*, Paris, L'Harmattan, 2001; Bougarel X. et Clayer N., *Le nouvel Islam balkanique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001; Bencheikh Soheib, *Marianne et le Prophète (L'Islam dans la France laïque)*, Paris, Grasset, 1998; Boyer A., *L'Islam en France*, Paris, PUF, 1998; Kaltenbach J.H. et Tribalat M., *La République et l'Islam entre crainte et tremblement*, Paris, Gallimard, 2002; Césari J., *Etre musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, et *Musulmans et républicains*, Paris, Ed. Complexes, 1998; Frégosi F., *La formation des cadres religieux musulmans en France*, Paris, L'Harmattan, 1998; Ramadan T., *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Paris, Actes Sud/Sindbad, 2003; Borrmans M., «Les Musulmans en Europe: foi en la démocratie», in *Chemins de dialogue*, Marseille, ISTR, n° 22, déc. 2003, pp. 91-101; et le numéro spécial de la revue italienne *Ad Gentes*, Bologna, EMI, 2005/2, intitulé *Cristiani e Musulmani in Europa*, 287 p.

musulmans, dont 2.300.000 Turcs (soit 3 % de la population). La Belgique compterait 370.000 musulmans, dont 165.000 Marocains et 100.000 Turcs (soit 3,8 % de la population). Les Pays-Bas auraient 696.000 musulmans, dont 284.000 Turcs et 247.000 Marocains (soit 4,6 % de la population). La Grande-Bretagne estimerait avoir 1.400.000 musulmans, presque tous de nationalité britannique et surtout originaires du sous-continent indien (770.000), (soit 2,5 % de la population). La France compterait entre 4.000.000 et 4.500.000 musulmans, dont presque la moitié seraient devenus citoyens français: ceux demeurés étrangers seraient 1.500.000 Algériens, 1.000.000 Marocains, 350.000 Tunisiens, 350.000 Turcs et 250.000 originaires d'Afrique noire (soit 7 % de la population). L'Espagne aurait 300.000 musulmans, dont 170.000 Marocains (soit 0,7 % de la population). L'Italie recenserait plus de 500.000 musulmans, dans 150.000 Marocains, 92.000 Albanais, 50.000 Tunisiens, 35.000 Sénégalais, 26.000 Égyptiens, 13.000 Algériens et 12.000 Somaliens (soit 1 % de la population). La Suisse aurait 310.000 musulmans (soit 4,5 % de la population). Les études n'ont pas manqué, en chaque pays, pour analyser de plus près l'importance relative de ces communautés musulmanes, leurs provenances toujours diversifiées, une intégration plus ou moins bien réussie, leurs organisations nationales ou régionales démultipliées[130], leur «demande» culturelle et religieuse, leur «affirmation identitaire» toujours

[130] Pour leur statut juridique, cf. Borrmans M., «Communautés musulmanes en Europe», in *Se Comprendre*, Paris, n° 05/01, janvier 2005, 9 p., et le dossier du Secrétariat pour les Relations avec l'Islam, de la Conférence épiscopale française, intitulé *Présence musulmane en France (diversité, mutations et perspectives)*, n° 2, novembre 1997, 59 p.

plus prononcée et l'influence qu'elles exercent, directement ou indirectement, sur l'opinion publique de leur pays d'origine.

Les pays du Golfe et de la péninsule arabe ont connu un phénomène inverse, car leur développement économique et industriel, dû au pétrole et à l'après-pétrole, a nécessité l'afflux de techniciens, surtout européens et américains, et d'une abondante main-d'oeuvre asiatique, principalement indienne, philippine et coréenne, ce qui y a amené la présence, toujours temporaire, de nombreux immigrés chrétiens parmi ces étrangers qui constituent parfois plus de 50 % de la population. Les six pays du Conseil de Coopération du Golfe, hormis le plus important, l'Arabie Saoudite, ont une attitude d'accueil qui respecte les libertés religieuses essentielles, ce qui permet au Vicariat Apostolique d'Arabie (qui a siège à Abû Dhabî) et à celui du Koweït d'assurer le service pastoral des communautés chrétiennes en toute liberté. Le même *Annuario Pontificio* signalait la présence de 151.000 catholiques au Koweït, en 2001, sur une population de 2 millions d'habitants, et de 1.300.000 catholiques parmi les étrangers qui résident dans le reste des pays de la péninsule (42.250.000 habitants). L'Eglise assure, en toute liberté, le service des 30.000 catholiques de Bahreïn (sur 690.000 habitants), des 70 000 catholiques de Qatar (sur un million d'habitants), des 350.000 catholiques des Emirats Arabes Unis (sur les 2.500.000 ou 3.000.000 habitants) et des 70.000 catholiques de l'Oman (sur les 2.600.000 habitants). Les paroisses y sont florissantes et de nombreux collèges privés à direction catholique y éduquent des élèves chrétiens et musulmans. En Arabie Saoudite, par contre, tout culte non musulman est interdit, alors qu'on y compterait plus de 1.200.000 catholiques sur un ensemble de 20 millions

d'habitants environ. Seul un service clandestin leur est assuré, avec risques et périls[131]. Quant au Yémen, avec ses 20 millions d'habitants, il ne connaît qu'une infime minorité d'étrangers et donc de catholiques (3.000 environ), mais ceux-ci ont le service de prêtres et de religieuses, la plupart de celles-ci étant d'ailleurs au service des Yéménites (personnes âgées et enfants handicapés)[132]. Les Etats de Bahreïn et de Qatar ont même été témoins, récemment, d'initiatives de dialogue interreligieux de la part des autorités locales[133].

Chrétiens en pays musulmans non arabes

Le Soudan, en sa réalité des plus contrastées, connaît une situation spécifique, après de nombreuses années de guerre civile et de volonté gouvernementale d'imposer la *Sharî'a* dans

---

[131] Les Papes Jean Paul II et Benoît XVI ne manquent pas de signaler, plus ou moins indirectement, cette situation paradoxale dans leur allocution annuelle au Corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège, à l'occasion des échanges de vœux, mais rien n'y fait, hélas! Cf. sur l'origine de cette impossibilité, Ferré A., «Muhammad a-t-il exclu de l'Arabie les Juifs et les Chrétiens?», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 16, 1990, pp. 43-65.

[132] Ces derniers chiffres relèvent des estimations que fait, de la situation, Mgr Paul Hinder, l'actuel Vicaire Apostolique d'Arabie, en date du 13 septembre 2005.

[133] Cf. la visite officielle du Patriarche Œcuménique Bartholomée I à Bahreïn, le 25 septembre 2000, et la tenue, toujours à Bahreïn, d'un 10ème colloque islamo-chrétien (les précédents ayant eu lieu en Jordanie, en Grèce et en Turquie), ainsi que les trois colloques islamo-chrétiens de Doha (Qatar) qui y ont eu lieu en avril 2003, mai 2004 et juin 2005, le dernier voyant même la participation de représentants juifs. Voir in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 29, 2003, pp. 209-211 et 234-235; n° 30, 2004, p. 216; n° 31, 2005, pp. 237-239.

tout le pays[134]. Les récents accords de paix et de réconciliation devraient permettre une normalisation que les événements du Darfour mettent à rude épreuve. Si le pays compte plus de 30 millions d'habitants majoritairement musulmans, d'ethnies très diverses, dont 22 millions au Nord et 8 millions au Sud, on y trouve 500.000 catholiques dans les deux diocèses du Nord (2 % de la population) et 1.500.000 catholiques dans les sept diocèses du Sud (20 % de la population)[135]. On sait aussi que les Soudanais constituent une importante diaspora en Égypte, qui y connaît bien des problèmes. Les autres pays d'Afrique subsaharienne ont très souvent organisé des rapports égalitaires entre leurs citoyens, même si les musulmans y sont très largement majoritaires, comme c'est le cas dans l'Afrique du Sahel[136]. Au Sénégal, ils représentent 86 % de la population, au Mali 60 %, en Guinée 60 %, au Burkina Faso 25 %, au Niger 89 %, au Nigeria 46 %, au Tchad 47 %, au Kenya 8 % et en

[134] Cf. l'étude documentée de Ayuso Guixot M.A., «Christian-Muslim Relations in The Sudan (A Survey through the Sudanese Politics)», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 30, 2004, pp. 131-151.

[135] Les catholiques du Nord sont répartis entre les diocèses de Khartoum et El-Obeid, et ceux du Sud entre ceux de Juba, Malakal, Rumbek, Taambura, Torit, Wau et Yei.

[136] On consultera, avec profit, les études suivantes: Lepoittevin C. et Mendy J., «Sénégalais chrétiens et musulmans en dialogue: un effort de réponse commune aux défis du monde contemporain», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 17, 1991, pp. 169-194; Onaiyekan J., «Christians and Muslims: Human Rights and Responsabilities: the Nigerian Situation», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 9, 1983, pp. 181-199, et «The Challenge of Islamic Expansion in Nigeria: Suggestions for a Christian Response», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 14, 1988, pp. 219-235; Coudray H., «Chrétiens et Musulmans au Tchad», in *Islamochristiana*, n° 18, 1992, pp. 175-234.

Tanzanie 32 %. La plupart de ces pays pratiquent une laïcité de type français ou britannique, ce qui garantit leurs chances aux minorités chrétiennes, d'autant plus que celles-ci y jouissent souvent d'un prestige que leur assurent les services qu'elles rendent à la société globale: éducation scolaire dont profitent de nombreuses familles musulmanes, hôpitaux et dispensaires au service de tous, centres sociaux de promotion de la femme, etc… Il convient, cependant, de tenir compte des efforts d'islamisation en profondeur que tentent certaines associations musulmanes réformistes et de nombreuses présences caritatives wahhâbites, ce qui n'est pas sans tenter «l'Islam tranquille» des sociétés traditionnelles d'envisager une application de la Loi islamique (la *Sharî'a*) comme c'est particulièrement le cas de nombreux Etats du Nord de la Fédération de la Nigeria. On sait que les conflits interreligieux, parfois sanglants, y sont malheureusement devenus trop fréquents. De toute façon, la structuration moderne de l'Islam national, un peu partout, ne sera pas sans poser des problèmes, demain, pour le «vivre ensemble» des communautés religieuses.

Et que dire des pays de l'Asie méridionale où vivent plus de la moitié des musulmans du monde. Le Pakistan, avec ses 156.100.000 habitants, voit ses 3.800.000 chrétiens (dont 1.200.000 catholiques) rassemblés dans un collège électoral distinct (conformément à un certain statut de «dhimmitude») et soumis à une «loi du blasphème» qui permet de traîner les chrétiens devant les tribunaux pour la moindre accusation d'attentat à l'honneur du Coran, de Mahomet ou de l'Islam, les exposant ainsi à la vindicte publique. On sait que l'évêque John Joseph de Faisalabad a cru devoir s'y suicider ostensiblement, le 6 mai 1998, en plein tribunal, pour protester contre cette loi qui

n'a fait que trop de victimes innocentes au Pakistan[137], même si les efforts de dialogue islamo-chrétien n'y manquent pas[138]. Le Bangladesh, avec ses 129.000.000 habitants, voit ses 1.500.000 chrétiens (dont 235.000 catholiques), connaître une situation un peu similaire[139]. Dans la Fédération malaise, où ne seraient chrétiens que les Chinois et les Indiens immigrés de longue date, des lois limitent étrangement l'usage du vocabulaire religieux malais par les non musulmans[140]. L'Indonésie, qui compte 211.000.000 habitants et, parmi eux, 27.800.000 chrétiens, dont 5.700.000 catholiques, se vante, à juste titre, appliquer un pluralisme de qualité qui s'inspire de la charte nationale des *Penca Sila*, mais des manifestations antichrétiennes y ont eu lieu aux Moluques et aux Célèbes, sans parler des événements de Timor Est et Ouest[141]. La grande Fédération indienne dont la population dépasse le milliard

---

[137] Cf. *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 24, 1998, p. 183: *Press Release on the Death of Most Rev. John Joseph, Bishop of Faisalabad (07.05.1998)*.

[138] Cf. De Souza A., «Dialogue in the Islamic Republic of Pakistan", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 14, 1988, pp. 211-218; Bressan L., "New Horizons for Peace and Harmony in Pakistan", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 18, 1992, pp. 25-35; O'Brien J., "Our Presence to the World of Islam in Pakistan", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 29, 2003, pp. 17-38.

[139] Cf. Zannini F., «Muslim-Christian Dialogue in Bangladesh», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 17, 1991, pp. 131-167.

[140] Cf. Tan Chee Ing P., «Muslim-Christian Relations in Peninsular Malaysia», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 19, 1993, pp. 125-151.

[141] Cf. Fitzgerald M.L., «Christian-Muslim Dialogue in South-East Asia», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 2, 1976, pp. 171-185; Raillon F., "Chrétiens et Musulmans en Indonésie: les voies de la tolérance", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 15, 1989, pp. 135-167; Taher H.E.T., «Pancasila. Fifty Years On: the Dynamics of National Unity in Indonesia», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 21, 1995, pp. 87-94.

compte 107 millions de musulmans et 62 millions de chrétiens, dont 15.500.000 catholiques, qui y vivent en une relative coexistence faite de collaborations positives[142]. Quant aux Philippines qui comptent plus de 60 millions d'habitants presque tous catholiques, ses 3.270.000 musulmans ne sont pas sans poser bien des problèmes à Mindanao et dans les îles Sulu, nonobstant le fait qu'un statut personnel musulman leur avait été reconnu, il y a quelques années[143]. Il conviendrait d'analyser, par le détail, la situation exacte des rapports entre majorité et minorités en chacun de ces pays où l'appartenance religieuse joue encore un rôle très important.

Conclusion

Telles sont, trop brièvement présentées, les dimensions actuelles du «vivre ensemble» dans les pays de population musulmane majoritaire et de présences chrétiennes minoritaires, anciennes ou récentes. Qu'en adviendra-t-il demain? Le fait est que les affrontements intercommunautaires d'hier au Liban et israélo-palestiniens d'aujourd'hui en Terre Sainte, les événements qui ont suivi les attentats terroristes de New York, de Madrid et de Londres, les interventions militaires en

---

[142] Cf. Troll C.W., «Christian-Muslim Relations in India: A Critical Survey", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 5, 1979, pp. 119-145, et "Islamic Thoughts in Modern India", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 13, 1987, pp. 79-98.

[143] Cf. Fitzgerald M.L., «Christian-Muslim Dialogue in South-East Asia», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 2, 1976, pp. 171-185; Gowing P.G., "Christian-Muslim Dialogue in the Philippines", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 7, 1981, pp. 211-225; D'Ambra S., "Christian-Muslim Relations in the Philippines", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 20, 1994, pp. 179-206.

Afghanistan et en Irak n'ont fait que rendre plus précaires que jamais les chances de ce «vivre ensemble»: ce sont toujours les minoritaires qui risquent d'y devenir des «boucs émissaires», suite aux généralisations faciles et aux amalgames simplistes qui redonnent vie aux vieux préjugés et aux rêves de croisades ou de *jihâd*-s. Le succès relatif des mouvements fondamentalistes islamiques, qu'ils soient violents ou non, oblige les musulmans modérés et les institutions de l'Islam étatique à affirmer plus que jamais leur identité islamique. Le risque est alors grand de considérer l'Arabie Saoudite comme étant le modèle parfait d'une société musulmane où tout est réglementé par le Coran, la Sunna et le Fiqh en leur interprétation la plus rigoureuse, à savoir la «wahhâbite»[144]. En réalité, presque partout, c'est l'État qui gère l'Islam national, en organise le culte et en interprète l'esprit, donnant ainsi à la société tout entière ce caractère globalement islamique où le non musulman se sent parfois marginalisé. Certes, d'autres forces agissent aussi auprès des

[144] Selon ce modèle saoudite que les fondamentalistes considèrent comme exemplaire, l'Islam doit être déclaré «religion de l'Etat» et sa Loi religieuse (la *Sharî'a*) ne peut qu'être la source unique ou principale de la législation. Les autres religions sont tolérées et protégées selon le statut de «dhimmitude». L'Etat organise les structures de l'Islam national (Grand Muftî, Conseil Supérieur Islamique, etc…) et en garantit la transmission aux nouvelles générations à travers l'enseignement et les moyens de communication sociale, tandis qu'un Ministère des Affaires Religieuses coordonne la pratique du culte et en prépare les *imâm*-s. Les fêtes religieuses musulmanes sont les seules célébrées et le pèlerinage à La Mecque est organisé par l'Etat. Le vendredi est le jour de repos hebdomadaire et les interdits alimentaires sont strictement respectés. L'Etat adhère à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) et à toutes ses institutions, dans un cadre qui assure à la *Umma* islamique sa solidarité.

opinions publiques dès lors que s'y imposent les vues de «musulmans éclairés», réformistes ou modernistes, qui entendent témoigner d'un Islam capable de démocratie et d'humanisme. C'est heureusement l'attitude qu'adoptent souvent les hommes de gouvernement en ces divers pays, non sans subir les contestations religieuses de leurs oppositions politiques au nom d'un Islam idéal qui serait, par eux, méconnu ou occulté.

Dans cet ordre d'idées, il faut se réjouir de voir des gouvernements d'Etats musulmans nouer des relations diplomatiques avec le Saint-Siège, être plus attentifs à garantir les droits de l'homme et affirmer une volonté de dialogue interculturel et interreligieux, dans le cadre d'un pluralisme qui se voudrait démocratique, voire laïque. Mais on doit néanmoins regretter qu'il existe un certain ordre de restrictions dans l'application des droits de l'homme, que les programmes et les livres scolaires présument souvent que tous les élèves sont musulmans, que la disparité de religion (*ikhtilâf al-dîn*) demeure presque partout un empêchement au mariage d'une musulmane avec un non musulman ou à l'héritage entre personnes de la même famille, parce que de religions différentes. Qui plus est, la «liberté de changer de religion» est encore trop souvent refusée[145] comme contraire aux règles de la *Sharî'a* et la

[145] Un projet de Code pénal unifié des pays arabes ne possède-t-il pas un chapitre qui traite de «l'apostasie» où l'un des quatre articles stipule que «l'apostat est puni de la peine de mort s'il est prouvé qu'il a apostasié d'une manière volontaire et s'y maintient après avoir été invité à se repentir dans un délai de trente jours» (art. 162)? Cf. sur la question, Ayoub M., «Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam", in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 20, 1994, pp. 75-91, et Aldeeb Abu-Sahlieh S.A., "Le délit d'apostasie

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 est volontiers interprétée conformément aux prescriptions de cette Loi islamique considérée comme la source principale de toute législation[146], suivant de nombreuses constitutions. Il faut donc espérer qu'en ses divers domaines où chrétiens et musulmans ont désormais à vivre ensemble, avec tous leurs autres concitoyens, ils puissent unir leurs efforts en vue de garantir à tous, sans distinction de religion, la pleine jouissance de leurs droits et de leurs libertés, à titre personnel et communautaire. C'est bien dans ce sens qu'ont essayé d'oeuvrer les musulmans et les chrétiens qui, depuis près de quarante ans, se sont rencontrés en des colloques où tous ces problèmes ont été abordés et où des solutions pragmatiques ont été proposées[147].

---

aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman", in *Islamoichristiana*, PISAI, Roime, n° 20, 1994, pp. 93-116.

[146] Cf. Borrmans M., «Convergences et divergences entre la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 et les récentes Déclarations des Droits de l'Homme dans l'Islam», in *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 24, 1998, pp. 1-27.

[147] Deux livres en reproduisent la liste et le contenu, ainsi que les recommandations finales, publiés à Beyrouth par l'Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes de l'Université Saint-Joseph, sous la direction d'Augustin Dupré la Tour et de Hisham Nashabé et grâce à la compétence de Juliette Nasri Haddad, *Déclarations communes Islamo-Chrétiennes (1954-1995)*, Dar el-Machreq, 1997, 376 p., et *Déclarations communes Islamo-Chrétiennes (1995-2001)*, Dar el-Machreq, 2003, 279 p.

QUI EST JÉSUS POUR LES MUSULMANS?

Jésus-Christ n'a pas fini d'interpeller les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Enigmatique ou mystérieux, mais toujours fascinant, il semble poser encore à tous la question jadis adressée à ses disciples: «Et vous, qui dites-vous que je suis?». Si les chrétiens savent y répondre en reprenant la confession de Pierre, «Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant» (Mt 16, 15-16), et si les juifs hésitent à reconnaître en lui un «maître à penser» qui s'inscrit dans la droite lignée des prophètes d'Israël, les musulmans lui reconnaissent des qualités prophétiques, voire messianiques, qui ne sont pas sans importance, même s'ils lui refusent les titres de Seigneur et de Sauveur que les chrétiens lui attribuent à la suite des Apôtres (Ac 2, 36). Pour mieux répondre aux exigences de vérité que suppose un dialogue authentique, les baptisés ont à connaître ce qu'est le «Jésus du Coran» pour les disciples de Muhammad, ainsi que ce que disent de lui les penseurs de l'Islam classique et les musulmans des temps modernes. Telle est donc la triple approche à laquelle il nous faut consentir pour mieux savoir «qui est Jésus pour les musulmans?».

1. *Le Jésus du Coran*

Le Jésus coranique (*'Îsâ* en arabe, alors que les Arabes chrétiens l'appellent *Yasû'*, «Dieu sauve», cf. Mt 1, 21) est l'un des vingt-cinq prophètes dont parle le Coran et en la mission desquels croient tous les musulmans, mais il n'est pas le plus important d'entre eux. En effet, si Muhammad en est le dernier et le «sceau» (33, 40), Moïse est celui que le Coran évoque abondamment (502 versets lui sont consacrés sur un ensemble de 6.236), tandis qu'Abraham (245 versets) et Noé (131 versets) y ont une place non négligeable. De Jésus, le Coran parle en 93 versets qu'il faut retrouver en 15 chapitres ou sourates. A les relire dans l'ordre chronologique de la prédication muhammadienne, d'abord mecquoise (610-622), puis médinoise (622-632), on y perçoit un passage progressif de la sympathie à la confrontation, sinon à la polémique, mais la figure de Jésus y demeure assez imparfaite et toujours énigmatique, tandis que celle de sa mère, Marie, l'unique femme dont le Coran donne le nom (34 fois cité), est objet de tout éloge comme croyante sanctifiée et mère virginale. Sans que l'on puisse reprendre ici tous les versets coraniques qui traitent de Jésus et de sa mère selon cet ordre chronologique qui risque d'engendrer bien des répétitions et des variantes, on peut cependant tenter d'en reconstruire l'enseignement sur Jésus selon les grandes lignes qui suivent, tout en adoptant la traduction française que Cheikh Hamza Boubakeur en a proposée en 1972, sous le titre *Le Coran (traduction nouvelle et commentaires)* (Paris, Fayard-Denoël).

Comment Jésus vient-il au monde? Annoncé comme mis «sous la sauvegarde» de Dieu, «contre Satan le lapidé», à l'instant même de la naissance de Marie, sa mère, dont il est «sa

postérité» (3, 36), et précédé par Jean, fils de Zacharie, «qui confirme un Verbe (*kalima*) émanant de Dieu» (3, 39), Jésus est promis à Marie par «l'esprit (*rûh*)» de Dieu qui «lui apparut sous la forme d'un être humain parfait: 'Je ne suis, lui dit-il, qu'un messager de ton Seigneur, venu t'offrir un garçon pur!'...» (dont Dieu déclare): 'Nous ferons, certes, de ce [garçon] un signe (*âya*) pour les hommes et une grâce (*rahma*) [émanant] de nous'» (19, 18-21). Conçu en «Marie, fille de 'Imrân, qui vécut chaste et en laquelle nous insufflâmes [une parcelle] de notre Esprit» (66, 12), elle «qui préserva son sexe [de tout contact], en qui nous insufflâmes de notre esprit et dont nous avons fait, ainsi que son fils, un signe pour les mondes» (21, 91), Jésus vient ainsi à l'existence, créé par Dieu dans le sein virginal de sa mère, car «Dieu crée ainsi ce qu'il veut» (3, 47; 19, 21), puisque, pour lui, «il en est de Jésus comme d'Adam qu'il forma de terre, puis dit: 'Sois!' et il fut» (3, 59). Il est déjà précisé que «Dieu lui enseignera l'Ecriture (*al-kitâb*), la sagesse (*al-hikma*), la Thora (*al-tawrât*) et l'Evangile (*al-injîl*)» (3, 49; 5, 46; 5, 110; 19, 30; 57, 27). Le fait est que, de l'enfant et de sa mère, Dieu dit que «nous leur donnâmes un refuge sur une colline tranquille et arrosée» (23, 50). C'est ainsi que le Coran expose le mystère des origines singulières de Jésus à travers deux récits de l'Annonciation (l'un mecquois, 19, 17-21, et l'autre médinois, 3, 42-47) et une description de la Nativité (19, 22-33), où l'on retrouve certains passages qui peuvent provenir de certains évangiles apocryphes (naissance de Jésus au désert, au pied d'un palmier, et premiers miracles en faveur de sa mère).

Quelle est la mission de Jésus? Il vient «à la suite» des prophètes (5, 46; 57, 27). Il est envoyé comme «le messager de

Dieu auprès des Israélites [et leur dira]: 'En vérité, je vous apporte un signe de la part de votre Seigneur» (3, 49; 43, 64; 61, 6), pour «confirmer la Thora [que vous avez reçue] avant moi» (3, 50; 5, 46; 61, 6), «lever pour vous certaines interdictions et vous apporter un signe de votre Seigneur» (3, 50), et aussi «annoncer un messager qui viendra après moi dont le nom sera le Très-Glorieux (*ahmad*)» (61, 6). Jésus fournit les «preuves» de sa mission (2, 87; 5, 110; 42, 63; 61, 6), à savoir ses miracles. Il parle à sa mère et lui donne des conseils, alors qu'il est encore «dans son giron», au pied d'un palmier-dattier (19, 24-25), tout comme il parle à tous alors qu'il est «un bébé encore dans son berceau» (19, 29) et «lorsqu'il est adulte» (3, 46) ou «parvenu à l'âge mûr» (5, 110). Il l'avait dit aux siens et Dieu le lui rappellera au dernier moment (3, 49; 5, 110): «Je formerai pour vous avec de la glaise un oiseau; je soufflerai dessus et par la permission de Dieu il sera un oiseau [vivant]. Je guérirai l'aveugle et le lépreux, ressusciterai les morts, par la permission de Dieu. Je vous apprendrai ce que vous mangez et ce que vous cachez dans vos demeures» (3, 49). Un autre signe consiste enfin à obtenir de Dieu qu'il fasse descendre pour ses disciples «une table»: «Mon Dieu! notre Seigneur [à tous], dit Jésus, fils de Marie, fais descendre sur nous une table (*mâ'ida*) du ciel qui sera un festin pour nous, pour le premier et pour le dernier, en même temps qu'un signe de toi. Nourris-nous, car tu es le meilleur dispensateur de nourriture» (5, 114). Sa prédication est des plus simples: «Ô fils d'Israël, adorez Dieu, mon Seigneur et le vôtre… C'est [là] une voie droite!» (5, 72; 5, 117; 3, 51; 19, 36; 43, 64), «Craignez Dieu et obéissez-moi» (3, 50; 5, 112). Il apporte à tous «la sagesse» (43, 63) et «l'Evangile» (12 fois nommé), «contenant une direction et une lumière» (5, 46). Il

vient aussi «vous éclairer sur quelques-unes des [questions] sur lesquelles vous êtes en désaccord» (43, 63).

Sa mission finit dramatiquement, car Jésus «s'aperçut de leur incrédulité» (3, 52), tandis que «les infidèles» d'entre «les fils d'Israël» s'écrièrent: «Magie manifeste que tout cela, en vérité» (5, 110; 61, 6). Ses disciples de lui répondre heureusement: «C'est nous qui serons les auxiliaires de Dieu» (3, 52; 5, 111), mais lui de maudire les Fils d'Israël «pour leur désobéissance et leur transgression» (5, 78), car «ils ourdirent des complots contre Jésus; mais Dieu déjoua leurs machinations, car il est plus habile que les conspirateurs» (3, 54). Le Coran affirme ici que Dieu «les a maudits» pour avoir déclaré: «Nous avons tué l'Oint Jésus, fils de Marie, messager de Dieu!» Et le même verset d'affirmer: «Ils ne l'ont point tué, ni crucifié, mais 'fut assimilé' (*shubbiha*) pour eux. Ceux qui, en vérité, se livrent à des controverses à son sujet sont encore dans l'incertitude. En ce qui le concerne, ils n'ont aucune connaissance. [Ce qu'ils affirment] est purement conjectural. Ils ne l'ont pas tué, c'est certain» (4, 157). Et c'est pourquoi Jésus s'entend dire de Dieu: «Ô Jésus, je vais, certes, te rappeler (*mutawaffî-ka*), t'élever vers moi et t'éloigner des infidèles! Place ceux qui t'ont suivi au-dessus des mécréants jusqu'au jour de la résurrection. Vous retournerez ensuite à moi. Je trancherai le différend qui vous oppose» (3, 55). Le fait est que Jésus, ayant ainsi échappé à la mort sur la croix, reviendra un jour, car «en vérité [la réapparition de Jésus sur terre] sera le signe de l'Heure» (43, 61) et «au jour de la résurrection, il servira de témoin contre les détenteurs de l'Ecriture» (4, 159), tout comme il l'aura été de son vivant (5, 117).

Quelle est donc l'identité de Jésus? Ayant pour nom *al-Masîh 'Îsâ ibn Maryam*, «l'Oint Jésus, fils de Marie» (expression 11 fois citée), Jésus est un *nabî* («envoyé», 19, 30) et un «*rasûl Allâh*» («prophète de Dieu», 4, 171; «envoyé», 5, 75; «messager», 57, 27; «l'envoyé de Dieu», 61, 6), qui apporte une Loi nouvelle (43, 63). Il est, en cela, supérieur à beaucoup d'autres (2, 253), même s'il est inscrit au nombre des prophètes (3, 84; 6, 85; 33, 7). Il est «une grâce» émanant de Dieu (19, 21), il est «proposé en exemple» aux païens de La Mecque (43, 57) et «aux Fils d'Israël» (43, 59), puisqu'il est «un signe pour les hommes» (19, 21; 23, 50) et «un signe pour les mondes» (21, 91). Jésus est «un serviteur de Dieu» (19, 30; 43, 59; 4, 172) et appelle celui-ci «mon Seigneur et le vôtre» (3, 51; 5, 72; 5, 117; 19, 36; 43, 64), puisqu'il n'est qu'un simple humain qui prend «de la nourriture» (5, 75). Certes, il est «pur» (19, 19), «étant du nombre des saints» (6, 85; 3, 46), «illustre en la vie ici-bas et dans la vie future, et parmi les rapprochés [du Seigneur]» (3, 45), puisqu'il confesse lui-même: «[Dieu] a fait de moi [un être] béni où que je sois, m'a recommandé la prière, la pureté durant toute ma vie, ainsi que la bonté envers ma mère. Il n'a pas fait de moi un [être] violent, voué au malheur» (19, 31-32). Selon certains versets, il est «un Verbe émanant de Dieu» (3, 39; 3, 45), «son verbe qu'il jeta en Marie» (4, 171), «parole de vérité dont ils doutent» (19, 34). Non seulement, il est «soutenu (ou assisté) par l'Esprit Saint (*rûh al-qudus*)» (2, 87; 2, 253; 5, 110), mais il apparaît comme «un esprit émanant de Dieu» (4, 171) parce que Dieu lui-même déclare «qu'en Marie nous insufflâmes de notre esprit» (21, 91; 66, 12). Mais il reste entendu, comme cela est affirmé plusieurs fois, que «sont assurément des infidèles (ou

des mécréants) ceux qui disent: 'Dieu est l'Oint, fils de Marie!'» (5, 17; 5, 72), car à la question qui lui est posée: «Est-ce toi qui as dit aux hommes de vous prendre, toi et ta mère, pour deux divinités au-dessous de Dieu?», Jésus répond: «Gloire à toi! Il ne m'appartient pas de dire ce qui pour moi n'est pas une vérité. Si j'avais dit cela, tu l'aurais su! Tu sais ce qui est en moi, alors que j'ignore ce qui est en toi. C'est toi, en vérité, qui connais, au suprême degré, [toutes les formes de] l'inconnu» (5, 116). En effet, «sont mécréants ceux qui disent: 'Dieu est le troisième d'une trinité'. Il n'est pas de divinité sans qu'elle soit unique» (5, 73), et c'est pourquoi les «Détenteurs de l'Ecriture» s'entendent dire: «N'exagérez pas en votre religion […]. Croyez en Dieu, en ses prophètes et ne parlez plus de trinité […]. Dieu n'est qu'Un! Gloire à lui! [Il est trop haut] pour avoir un fils!» (4, 171), même si cette dernière hypothèse semble envisagée de par ailleurs, mais pour être aussitôt repoussée (43, 81-82). D'ailleurs tant de sectes ou de factions sont d'avis divergents quant à l'identité ultime de Jésus (4, 157; 19, 38; 43, 58; 43, 65; 42, 14)!

Tel est le Jésus coranique que les musulmans vénèrent à leur manière, tout en lui refusant la triple dimension que lui reconnaissent les chrétiens, puisque, pour ces derniers, il est la Parole éternelle du Dieu vivant qui aime les hommes, Incarnée parmi ceux-ci pour en partager le destin et Rédempteur de tous par sa Crucifixion et sa Pâque. Le Coran lui refuse toute connaissance du mystère divin et toute participation à l'être même de Dieu: il ne voit en lui qu'un homme appelé à être prophète de ce commun monothéisme que professait Adam et que Muhammad a rappelé à tous en son temps. Une question se pose alors: pourquoi un tel intérêt pour Jésus et sa mère, d'une part, et un tel refus de ce qui en constitue la grandeur spirituelle,

d'autre part? S'agirait-il d'un malentendu fondamental, décisif et définitif, ou d'un refus péremptoire de ce qui fait la spécificité du Jésus des chrétiens? Il n'empêche que, pour les musulmans, Jésus représente, avec sa mère, un «signe conjoint pour les mondes» (21, 91; 23, 50) que tous sont appelés à déchiffrer, d'autant plus qu'il leur faut bien interpréter l'étrange verset où Jésus s'attribue «la paix» (*al-salâm*) à lui-même: «Que la paix soit sur moi, le jour où je naquis, le jour où je mourrai et le jour où je serai ressuscité» (19, 33). Pourquoi est-il le seul à le faire dans le Coran? C'est la raison pour laquelle les commentateurs et les théologiens n'ont pas manqué, au cours des siècles, de s'interroger sur le destin exceptionnel de ce prophète hors pair, malgré le petit nombre de versets qui lui sont consacrés.

2. *Le Jésus de l'islam classique*

Le professeur Roger Arnaldez, récemment décédé (7 avril 2006), a donc interrogé les grands commentateurs classiques du Coran dans son *Jésus, fils de Marie, prophète de l'islam*, publié en 1980 (Paris, Desclée). Après avoir consulté les *tafsîr*-s d'Abû Ja'far al-Tabarî (m. 923), d'Abû l-Qâsim al-Zamakhshârî (m. 1144), de Fakhr al-dîn al-Râzî (m. 1209), d'Abû 'Abd Allâh al-Qurtubî (m. 1272), des Jalâlayn, Jalâl al-dîn al-Mahallî (m. 1459) et Jalâl al-dîn al-Suyûtî (m. 1505) et d'Ismâ'îl Haqqî (m. 1725), il en conclut que, partout et toujours, la présentation de Jésus, la description de ses vertus et la finalité de sa mission restent les mêmes, tandis que la négation musulmane de ce qu'en disent les chrétiens demeure fidèle aux reproches que le Coran leur adresse et s'y trouve même justifiée philosophiquement et théologiquement. Tout ce que dit le Coran de 'Îsâ, fils de Marie, est alors résumé en ces dix chapitres

que sont «l'élection de la famille de 'Imrân; les problèmes de la généalogie de Jésus; Marie, mère de Jésus, Zacharie et Jean; la salutation angélique, l'annonce faite à Marie; la nativité; l'enfance du Christ; le message du Christ et sa vie publique; l'élévation de Jésus au ciel; Jésus et la fin des temps; Jésus dans la mystique musulmane». Cet «ouvrage, comme le dit Abdelmajid Charfi dans la recension qu'il en fait (*Islamochristiana*, n° 7, 1981, pp. 278-281), bien documenté et bien écrit, où les ressources de l'histoire, de la grammaire et de la philosophie sont utilisées avec une compétence indéniable» constitue une excellente «présentation biographique commentée» du Jésus coranique et s'achève par des conclusions qui ne sont pas sans valeur. «Le Jésus du Coran, y est-il dit, est un prophète de l'Islam […]. Il n'est pas le Christ des Evangiles plus ou moins retouché. Il est entièrement musulman et parfaitement intégré dans la conception d'ensemble que l'Islam se fait de la prophétie et des prophètes. Il entre dans le concert des Envoyés dont le Coran relate l'histoire. Dieu établit entre eux des différences de degrés selon qu'Il le veut. Mais, cela mis à part, tous les traits essentiels de la figure de Jésus peuvent se retrouver soit en Abraham, soit en Moïse, soit en Muhammad. La plupart des versets qui parlent de Jésus sont des mises au point de la vérité qui le concerne, par opposition aux croyances outrancières du Christianisme et […] les commentateurs, de leur côté, ne manquent pas d'accentuer cette opposition. Ils pensent que les chrétiens professent un amour excessif pour la personne de Jésus et que c'est cette démesure qui les a conduits à le considérer comme le Fils de Dieu. Mais le Jésus du Coran condamne lui-même ces croyances» (pp. 221-222).

Prolongeant alors ses conclusions, le professeur Roger Arnaldez ajoute opportunément que «la spiritualité de Jésus, non seulement du Jésus du Coran et des commentaires, mais de celui des Evangiles, est comme un bien commun pour les chrétiens et les musulmans […]. Le Coran, surtout dans son interprétation mystique, garantit les valeurs spirituelles évangéliques de même qu'inversement les textes des Evangiles jettent une lumière sur les versets coraniques qui inspirent le soufisme. Il en résulte que ce Jésus, prophète de l'amour de Dieu, de Sa bonté et de Sa miséricorde envers les hommes, prophète de la charité que le Coran appelle bienfaisance (*ihsân*), sceau de la sainteté, est un modèle à la fois pour les chrétiens et pour ceux des musulmans qui ne considèrent pas la Loi comme une fin en soi et qui, au-delà de la Loi, voient se profiler la Voie conduisant à la Réalité: *Sharî'a*, *Tarîqa*, *Haqîqa*». C'est pour mieux analyser ces perspectives qu'un *Jésus dans la pensée musulmane* a été, par lui, publié en 1988 (Paris, Desclée). Dans sa 1ère partie, c'est *Jésus, figure du soufisme et maître de sagesse et de spiritualité* qui est envisagé à travers la triple recherche de *Jésus dans le commentaire coranique de Quchayrî* (986-1072), de *La place de Jésus dans les livres d'âdâb*, surtout dans les oeuvres d'al-Jâhiz (776-868) et d'Ibn 'Abd Rabbihi (860-940), et de *La place de Jésus dans les œuvres de mystique musulmane* à travers le *Qût al-qulûb* d'Abû Tâlib al-Makkî (m. 996) et l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* d'Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058-1111). Quant à la 2ème partie, elle insiste sur *Jésus dans le soufisme d'Ibn 'Arabî et sa place dans la mystique ésotérique: Ibn 'Arabî* (1165-1240) qui en fait le «sceau de la sainteté universelle» et le «signe et juge eschatologique», et sur *La pensée chiite* qui, avec les Ikhwân al-Safâ' (Xème siècle), Sayyid Haydar Amoli (XIVème siècle) et

'Alâ' al-dawla al-Simnânî (m. 1336), lui attribue une valeur gnostique: c'est peut-être dans *Le cas d'al-Hallâj* (858-922) que Jésus est appréhendé de plus près dans le mystère de sa passion. Les conclusions de l'auteur y sont les mêmes: «Incontestablement, Jésus occupe une place dans la pensée musulmane. Elle est définie d'abord par ce que le Coran dit de lui, de sa conception miraculeuse, de ses propres miracles, de sa bonté et de sa douceur, de son obéissance, de son élévation au ciel. Elle est définie ensuite par de nombreux *hadîth* qui se rapportent à son retour sur terre à la fin des temps et par des traditions dont l'origine est en général difficile à découvrir». Et le professeur Roger Arnaldez de préciser que Jésus y est présenté «comme un maître du soufisme qui a illustré par son comportement, ses propos et ses paraboles, les états spirituels repérés et définis dans le *tasawwuf*», mais il ne s'agit pas là «d'un enseignement qui lui soit propre»: «ces valeurs, reconnues par les soufis, ne dépendent pas de lui […]: c'est lui, au contraire, qui dépend d'elles». Il n'en est que l'un des très nombreux témoins et, d'ailleurs, «il est très fréquent qu'un *hadîth* de Jésus soit doublé d'un *hadîth* du Prophète de l'Islam, et parfois même, il est présenté comme secondaire par rapport à lui, comme une simple confirmation. Enfin, il est remarquable que des paroles ou des paraboles du Christ, bien connues comme telles par les Evangiles, sont attribuées à Muhammad et, du même coup, détachées du contexte chrétien et islamisées» (pp. 241-242).

Le grand orientaliste catholique espagnol Miguel Asin y Palacios avait jadis rassemblé ces *hadîth*-s de Jésus dans son œuvre monumentale de la *Patrologia Orientalis* (13 (1919), pp. 335-431; 14 (1926), pp. 531-624) sous le titre significatif de *Logia et agrapha Domini Jesu (apud moslemicos scriptores,*

asceticos praesertim, usitata) (texte arabe et traduction latine) où il en suggérait souvent les analogies avec les évangiles, canoniques ou apocryphes, et d'autres textes de la littérature du Proche-Orient. Le professeur Tarif Khalidi, directeur du Centre d'études sur l'Islam et le Proche-Orient au King's College de Cambridge, aux Etats-Unis d'Amérique, a pu récemment, après de longues et patientes recherches, les reprendre, les classer et surtout en relever l'apparition progressive dans la littérature arabo-musulmane. Son *The Muslim Jesus (Sayings and Stories in Islamic Literature)* (Harvard University Press, 2001), traduit en français sous le titre d'*Un musulman nommé Jésus (Dits et récits dans la littérature islamique)* (Paris, Albin Michel, 2003), rassemble ainsi 303 «dits» que la tradition musulmane attribue à Jésus, sans qu'ils appartiennent directement au *corpus* du Nouveau Testament chrétien, d'où le nom d' «évangile musulman» qui leur est globalement donné. Il est évident que celui-ci se trouve être en harmonie avec ce que le Coran affirme et nie de Jésus. Il ne s'agit pas d'un corpus complet, mais d'un ensemble de «dits», dont «les sources se répartissent dans le temps entre le II/VIIIème siècle et le XII/XVIIIème siècle […]. Leur taille va de la simple phrase jusqu'au récit de plusieurs centaines de mots». Ils proviennent, semble-t-il, d'un «fonds ancestral de sagesse commune du Proche-Orient, de portraits successifs de Jésus qui ont un intérêt littéraire et théologique intrinsèque et de perceptions musulmanes du christianisme» spécifiques. Certes, comme le dit l'auteur, «Jésus n'est pas le seul à apparaître dans la littérature ascétique et piétiste» des *Histoires des prophètes* (*Qisas al-anbiyâ'*), mais il s'y distingue «par la quantité et surtout la qualité de ses dits et récits», au point que ceux-ci constituent un corpus qui n'a pas

«d'équivalent parmi les autres prophètes dans la tradition musulmane». Et lui d'ajouter: «Les dits et récits primitifs, au nombre de 85 environ, appartiennent pour la plupart à deux recueils majeurs de littérature ascétique: *Kitâb al-Zuhd wa'l Raqa'iq (Le livre de l'ascétisme et des bons soins)* de Ibn al-Mubarak (m. en 181/797) et *Kitab al-Zuhd (Le livre de l'ascétisme)* de Ibn Hanbal (m. en 241/855). En général, ces dits se répartissent en quatre groupes fondamentaux: les dits ayant un sens eschatologique, les dits quasi évangéliques, les dits et récits ascétiques, les dits qui apparaissent comme faisant écho à des polémiques internes à l'Islam». Qu'advint-il, par la suite, des dits et récits ultérieurs? «Certains furent développés ou enjolivés; d'autres furent abrégés», si bien que Jésus, dans l'anthologie littéraire intitulée *'Uyûn al-akhbâr* d'Ibn Qutayba (m. en 889), «devient, outre le saint patron des ascètes, un peu comme un modèle de conduite et de bonnes manières» sous l'influence de la sagesse persane et de la philosophîe grecque, avant de «mettre en œuvre son ministère à travers des rencontres avec des humains, des animaux et la nature (si bien qu') après le saint ascétique viennent le seigneur de la nature, le faiseur de miracle, le guérisseur, le modèle social et éthique». Tarif Khalidi conclut son étude en reconnaissant que, dans «l'évangile musulman, on a un Jésus d'une part dépouillé de christologie, mais d'autre part revêtu d'attributs qui le rendent métahistorique et même, pour ainsi dire, métareligieux. Dans son habit musulman, Jésus devient l'objet d'une dévotion, d'un respect et d'un amour intenses», ce qui ne fait que confirmer ce qu'en disait Roger Arnaldez au terme de ses recherches sur *Jésus dans la pensée musulmane* classique.

3. *Le Jésus de l'islam contemporain*

Qu'en est-il de Jésus dans les écrits musulmans des XIXème et XXème siècles? La question se posait d'autant plus que le monde islamique y a connu des changements importants suite à des rapports controversés avec l'Occident et ses présences politiques, la modernité et ses exigences culturelles, la démocratie et ses requêtes humanistes. Je me suis personnellement attaché à en explorer les expressions multiformes et à les présenter dans un livre appelé à prendre la suite des études de Roger Arnaldez, intitulé *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui* (Paris, Desclée, 1996), récemment réédité avec un chapitre complémentaire (Paris, Desclée, 2005). Il en résulte que l'Islam de ces deux derniers siècles reste entièrement fidèle à cette présentation coranique et classique d'un Jésus, prophète de l'Islam. Les catéchismes musulmans et les manuels scolaires d'éducation islamique (ceux de Syrie, de Jordanie, de Tunisie, d'Algérie et du Maroc ont été analysés à ce sujet) n'en parlent guère et encore le font-ils sur le mode répétitif que l'on sait. Les commentateurs du Coran en parlent davantage, mais qu'il s'agisse de Muhammad 'Abduh, l'Egyptien (1849-1905), et de Rashîd Ridâ, le Libano-Egyptien (1865-1935), dans leur commentaire «réformiste» du *Manâr* (1927-1935), du shaykh tunisien Muhammad al-Tâhir Ben 'Âshûr (1879-1973) dans son commentaire «classique» *Tafsîr al-tahrîr wa-l-tanwîr* (1956), du «Frère musulman» égyptien Sayyid Qutb (1906-1966) dans son commentaire «révolutionnaire» *Fî zilâl al-*Qur'ân (1952-1965) et du théoricien pakistanais Abû l-A'lâ al-Mawdûdî (1903-1979) dans son commentaire «fondamentaliste» *Tafhîm al-Qur'ân* (1942-1973), le bilan de leurs considérations exégétiques sur la centaine de versets qui

traitent de Jésus reste conforme à ce qu'en disent les commentaires les plus classiques, même s'il faut reconnaître à chacun son style, sa méthode et ses ambitions: on en reste toujours à la lettre même du texte coranique, interprété très souvent en sa valeur minimale, et on n'y recourt aux Ecritures juives et chrétiennes que dans la mesure où elles corroborent la christologie coranique. Qui plus est, le *Manar* n'hésite pas à promouvoir le pseudo-évangile de Barnabé, par trop fidèle au schéma coranique quant à la destinée de Jésus.

A bien lire les traités et les publications des théologiens musulmans, on aboutit à un résultat similaire. Le shaykh Mahmûd Shaltût (1893-1963), recteur de l'Université cairote d'al-Azhar de 1958 à 1963, dans son *al-Islâm, 'aqîda wa-sharî'a (L'Islam, credo et loi)* (1959), le grand shaykh franco-algérien Hamza Boubakeur, recteur de l'Institut musulman de la Mosquée de Paris de 1957 à 1982, dans son *Traité moderne de théologie islamique* (1985), le grand mufti libanais Hasan Khâlid, mort assassiné le 16 mai 1989, dans son *Mawqif al-Islâm min al-Nasrâniyya (Le point de vue de l'islam sur le christianisme)* (1986) et l'écrivain égyptien 'Abd al-Wahhâb al-Najjâr dans ses *Qisas al-anbiyâ' (Contes sur les prophètes)* n'ajoutent rien à l'image coranique et classique de Jésus, prophète de l'Islam, hormis le recours à des textes apologétiques renouvelés ou empruntés à l'Occident en faveur de la «vision islamique» qu'ils se font de Jésus, fils de Marie. Des sondages effectués auprès d'autres textes contemporains de penseurs musulmans ne font que confirmer un tel bilan.

Mais une conférence remarquable, donnée à Rome en 1968, sur *Le Christ dans le Coran*, par le professeur Ali Merad, plusieurs fois publiée et remaniée, rappelait opportunément

qu'entre les affirmations et les dénégations que formulent le Coran et subsidiairement le Hadîth, à propos de Jésus, il y a place, lorsque ces deux sources sont silencieuses, pour toute une recherche quant aux activités et aux enseignements de Jésus, considéré par lui-même comme un «prophète exceptionnel». Et puisque le Coran invite également ses fidèles, en un certain verset, à interroger les «Gens de l'Ecriture» (10, 94), s'ils veulent en savoir davantage, c'est justement ce qu'ont pensé pouvoir faire nombre d'écrivains et de poètes musulmans contemporains. En 1953, le grand écrivain égyptien ʻAbbâs Mahmûd al-ʻAqqâd (1889-1964) a voulu célébrer *ʻAbqariyyat al-Masîh* (*Le génie du Messie*), dans le cadre d'une série de romans traitant des grands génies de l'humanité: il y utilise largement les 4 Evangiles canoniques, sans les accuser de falsification (*tahrîf*), pour démontrer que Jésus est l'éducateur des consciences, le défenseur des pauvres et le prophète du pardon, sans pour autant reprendre les faits de la Semaine Sainte qui, selon lui, relèvent de la légende, ce en quoi il est fidèle au Coran. En 1954, un autre égyptien, le docteur Kâmil Husayn (1901-1977), est même alors allé plus loin en son roman *al-Qarya l-zâlima (La cité inique)* où il décrit, avec grande délicatesse et profonde psychologie, les sentiments et les pensées, les remords et les repentances de tous les personnages qui, un certain Vendredi Saint, ont eu part, de près ou de loin, à la condamnation de l'Innocent: sans qu'on n'y parle jamais du «crucifié» lui-même, le livre entend réveiller les consciences endormies de l'humanité. D'autres Egyptiens ont fait de même, à leur suite, pour d'autant mieux exalter l'un ou l'autre aspect de la vie de Jésus, tels Khâlid Muhammad Khâlid, en 1958, avec son *Maʻan ʻalâ l-tarîq: Muhammad wa-l-Masîh* (*Ensemble sur la route:*

Muhammad et le Messie) qui y insiste sur l'enseignement social, voire «progressiste», de Jésus, 'Abd al-Hamîd Jûdah al-Sahhâr, en 1959, avec sa biographie d'*al-Masîh, 'Îsâ ibn Maryam (Le Messie, Jésus, fils de Marie),* qui y exalte l'enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu et regrette qu'il n'ait pas recouru à la violence, seul moyen selon lui pour le réaliser sur terre, Fathî 'Uthman, en 1961, avec son *Ma'a l-Masîh fî l-anâjîl al-arba'a (Avec le Messie dans les quatre évangiles),* qui y utilise largement la connaissance qu'il a de ceux-ci et des exégèses platonisantes qu'on en fait pour «sonder les profondeurs extrêmes du credo chrétien du point de vue d'un musulman croyant et zélé» tout en «parlant du christianisme tel que les chrétiens le voient», et Najîb Mahfûz, prix Nobel de littérature, en 1967, avec son roman allégorique *Awlâd hârati-nâ (Les fils de la Medina),* qui y développe sa vision de l'histoire religieuse de l'humanité passant d'Adam à Moïse, puis à Jésus, puis à Muhammad, et enfin à la «science», où la pécheresse est, par Jésus/Rifâ'a, restituée à sa dignité et les disciples sont maintenus fidèles à son souvenir, après sa disparition. D'autres textes seraient à signaler, tels le *Ma'sat al-Hallâj (Le drame d'al-Hallâj)* de Salâh 'Abd al-Sabûr, en 1965, où la mort de Hallâj sur une croix est un «cri du cœur contre les abus du pouvoir et la corruption des grands», et *Le Christ à Dichna* d'Ihsân 'Abd al-Quddûs, en 1959, où le personnage central confesse: «Je me faisais l'effet d'être un Christ endurant la passion pour le salut des créatures».

A côté de ces romanciers, il convient aussi d'évoquer l'œuvre de certains poètes qui ont été inspirés par l'un ou l'autre événement significatif de la vie de Jésus. C'est l'irakien Badr Shakîb al-Sayyab (1926-1964) qui, dans sa prison, relit, dans son *Livre de Job* (poème en dix parties), l'enseignement que lui

délivre le personnage biblique et qui, dans son recueil poétique *Unshûdat al-matar (Le chant de la pluie)*, récite un étrange poème où on ne sait plus qui parle, du Christ ou du poète:

«J'étais au commencement, et au commencement était le pauvre.
Je suis mort pour qui on mange le pain en mon nom…
En chaque cœur coule mon sang, ou du moins quelque goutte…
Quand ils m'eurent cloué et que j'eus jeté les yeux sur la ville,
Je faillis ne pas reconnaître la plaine, ni le mur, ni le cimetière,
De tous côtés se dressait une croix et une mère en pleurs,
Le Seigneur soit loué! C'est la parturition de la ville».

Un autre irakien, né en 1926, 'Abd al-Wahhâb al-Bayyâtî, chante alors les «milliers de Jésus» qui attendent dans les prisons d'Irak la révolution de 1958 dans son poème *A l'an 1957*: «Hier passa par là Jésus. Sa croix: deux branches vertes […] fleuries. Ses yeux: deux étoiles. Son front: colombe. Sa marche: chanson. Hier, il passa par ici […] et le jardin refleurit».

Et comment ne pas citer aussi des poètes palestiniens, tel Sâmih al-Qâsim qui, après les événements de 1948, s'exprime en une *Lettre à Dieu*:

«Notre Père, Père, tes orphelins sont lassés de prier
Notre terre est – dit-on – de miel,
Ses fleuves y coulent – dit-on – de lait […].
Nous y souffrons toutes les souffrances de la Croix.
Notre Père, comment acceptes-tu, pour tes pauvres enfants
Innocents, toutes les souffrances de la Croix?»

C'est surtout Mahmûd Darwîsh qui est le plus connu et le plus dissert. Dans son poème *Martyr de la chanson*, il s'exprime ainsi: «Ils ont dressé la croix contre le mur, Ils ont délié de mes mains les liens. Le fouet est un éventail, et le coup des sandales

[…] Tu monteras sur le bois de la croix, En martyr de la chanson – et du soleil!» Et dans son poème en forme de «communication téléphonique», intitulé *Avec Jésus*, on peut lire: «Allô. Je voudrais Jésus. – Oui. Qui es-tu? – Je parle d' «Israël». J'ai des clous dans les pieds. Une couronne d'épines aussi je porte. Quelle issue choisir, ô fils de Dieu? Quelle issue? Dois-je renier la douce salvation ou dois-je marcher? Même si, marchant, j'entre en agonie? – En vérité, je vous le dis: de l'avant, ô hommes!»

Et dans le poème de Mahmûd Subh, récité en 1976, *Croix des hommes*, l'auteur y récite ce qui suit:

> «Ta croix, Nazaréen, c'est l'agonie d'une flûte,
> Ma gorge est d'épines, et mes mains sont brasier
> Et, comme toi, je vis encore! […]
> J'ai suivi le chemin de croix,
> J'ai connu le tourment du prophète,
> Moi, j'ai été trahi; mille Judas
> Crient: crucifiez l'Arabe,
> Et, comme toi, je vis encore!»

Ce sont donc les souffrances de Jésus qui se trouvent être ainsi au cœur même de l'inspiration des poètes musulmans du Proche-Orient, ce qui n'est pas sans importance pour une méditation sur les christologies d'aujourd'hui.

Certes, la doctrine commune des commentateurs et des théologiens demeure inchangée, même si les «ouvertures» de la mystique musulmane et des confréries religieuses, d'une part, et la «quête de sens» des romanciers et des poètes, d'autre part, laissent libre cours à bien des initiatives. Le fait est là, confirmé plus que jamais par les fondamentalismes renaissants: le Jésus coranique est celui de la pensée islamique dominante encore

aujourd'hui et quarante ans d'efforts de dialogue islamo-chrétien n'ont guère changé le «regard» que jette aujourd'hui un milliard de musulmans sur 'Îsâ ibn Maryam. C'est bien là ce «consensus musulman» que reconnaissait, en toute honnêteté, le Professeur tunisien Muhammad Tâlbî dans le chapitre par lui rédigé pour l'*Initiation à la pratique de la théologie* de 1982 (Paris, Cerf). Qu'il suffise ici d'en rappeler les grandes lignes en conclusion.

Conclusion

Pour Muhammad Tâlbî, on ne peut comprendre la logique interne de ce «consensus» qu'en situant la christologie islamique dans «la vision musulmane de l'histoire du salut»: «Depuis Adam, dit-il, tous les messagers ont transmis invariablement la même Parole […]. Le message de Dieu, s'il a été très divers dans son contenu pratique, n'a jamais varié sur l'essentiel: l'invitation adressée à l'homme de prendre conscience de sa relation privilégiée au Créateur. Aussi l'Islam ne s'oppose-t-il pas aux révélations antérieures: il les authentifie, les intègre, les épure et les parachève (5, 48) […]. Le Coran est peut-être le texte sacré où s'affirme, avec le plus de force et de netteté, le dogme de la conception virginale de Jésus. Il rejette avec indignation 'l'horrible infamie' (4, 156) portée contre la Vierge […]. Le Coran insiste d'ailleurs sur le fait que Dieu l'a particulièrement purifiée, la préparant ainsi à recevoir la visite de l'Esprit (19, 17). C'est dire la place privilégiée qu'occupe Marie dans la piété musulmane. Mais en même temps l'Islam repousse avec énergie toutes les formes de mariolâtrie […]. (Quant à Jésus), nous retrouvons (à son propos) la même vénération, toujours circonscrite dans les limites strictement humaines. Jésus est

désigné dans le Coran, de façon concomitante ou séparément, par trois expressions: *al-Masîh 'Îsâ ibn Maryam* (Fils de Marie). *Al-Masîh* signifie, en arabe, l'Oint, […] mais dans le Coran cette expression, qui a beaucoup intrigué les commentateurs, ne fait aucune référence au concept de libérateur annoncé et attendu. Aussi avons-nous évité de traduire par le Messie, comme on le fait souvent, pour éviter les ambiguïtés et les confusions que pourrait entraîner cette traduction. Pour l'Islam, en effet, Jésus n'est pas le Messie déjà là pour les chrétiens et pas encore arrivé pour les juifs. Il était simplement 'l'Oint', celui qui avait reçu l'Onction sacrée comme il était de coutume pour les prophètes, voire les prêtres d'Israël, sans aucune allusion au Royaume et aux Temps messianiques».

Quant au verset où, selon Muhammad Tâlbî, Jean l'annonce comme «Verbe émanant de Dieu, un seigneur, un homme chaste, et un prophète parmi les saints» (3, 39), il remarque que «de ces textes, les musulmans ne tirent pas comme conclusion que Jésus soit d'une nature particulière […]. Jésus demeure entièrement et uniquement homme. Le terme *kalima* qui lui est appliqué, et que nous avons rendu selon l'usage courant par Verbe, prête à confusion. Il n'a pas la même résonance pour les chrétiens et les musulmans […]. Aucune incarnation et aucune consubstantialité donc. Aucune filiation non plus, Dieu n'ayant ni engendré, ni été engendré (112, 3). Cette filiation – évoquée deux fois comme impliquant une compagne (6, 101; 72, 3) – est considérée comme blasphématoire et scandaleuse, et est dénoncée avec insistance (4, 171; 10, 68; 17, 111; 18, 4; 19, 35 et 88-93; 22, 26; 23, 91; 25, 2; 39, 4; 43, 31)». Qui plus est, dit-il encore, «pour les musulmans, l'Evangile – le texte révélé – ne nous est pas parvenu, du moins dans son intégralité et sa pleine

authenticité, et les Evangiles ne sont qu'une Vie de Jésus, une *Sîra*, une relation édifiante qui appelle les réserves d'usage afférentes au genre, d'autant plus que les traductions successives et la prolifération des versions posent de sérieux problèmes. D'où la doctrine du *tahrîf*, ou *tabdîl*, de l'altération – certains disent de la falsification – des anciennes Ecritures». D'autant plus que Jésus avait pour mission de préparer la venue de Muhammad: «Dans l'économie coranique de la révélation, écrit-il à ce sujet, Jésus était 'le Signal de l'imminence de l'Heure' (43, 61) – sans aucune allusion au Royaume – c'est-à-dire d'une accélération de l'histoire sur la route menant l'homme vers le terme que Dieu lui avait fixé. Il annonçait, et préparait ainsi, la fin du cycle de la prophétie, et l'avènement de celui de la présence de la Parole. Cette Parole est le Coran qui, dictée surnaturelle, 'fut descendu par l'Esprit-Saint, de la part de Dieu en toute vérité' (16, 102), pour nous être transmis et demeurer avec nous à jamais».

Evoquant enfin la dernière étape de la vie terrestre de Jésus, Muhammad Tâlbî affirme que «celui-ci est bien mort. L'enseignement du Coran (3, 55; 5, 117; 19, 33) est clair et formel sur ce point. Mais est-ce sur la croix? Le Coran ne nie pas qu'il y ait eu effectivement une scène de crucifixion et d'exécution. Mais, repoussant les prétentions arrogantes des juifs […], il précise: 'Ils ne l'ont pas tué; ils ne l'ont pas crucifié; ce fut plutôt une illusion. Ceux qui en débattent contradictoirement sont dans l'incertitude à son sujet. Ils n'en ont aucune connaissance sûre, et ne font que suivre une conjecture. Ils ne l'ont pas tué en toute certitude. Dieu l'a plutôt élevé vers Lui. Dieu est Tout-Puissant et Sage' (4, 157-158). Ce verset, placé dans son contexte, pourrait se prêter à

interprétation (*ta'wîl*). En effet, si en Jésus on avait voulu tuer, d'une façon avilissante, le Messager de Dieu, en sa certitude et en sa réalité profonde, on n'y avait pas réussi. 'Ce ne fut qu'une illusion'. Toute l'ambiguïté du verset tourne autour de ce *wa-lakin shubbiha la-hum*, que les traducteurs ont rendu de différentes façons, avouant ainsi leur embarras. Devant cette ambiguïté, l'exégèse traditionnelle, niant 'le fait de la crucifixion' conformément au sens littéral du début du verset, a opté d'une manière générale pour l'explication qui fait intervenir un sosie – qui pour certains n'est autre que Judas lui-même changé en conséquence – crucifié à la place de Jésus. Depuis, la théologie musulmane n'a guère évolué sur ce point», ce qui n'est pas sans laisser les chercheurs plutôt perplexes!

C'est ainsi que Muhammad Tâlbî achève sa présentation de «Jésus, le prophète précurseur de Muhammad» selon le consensus des musulmans. On ne sait donc rien du «quand, où et comment» il est mort et rien n'est dit ici de ce qu'affirme une certaine tradition musulmane du «retour de Jésus à la fin des temps». Par la suite, son texte insiste sur «la valeur du christianisme», les qualités du monachisme chrétien (57, 27) et l'amitié que les chrétiens éprouvent pour les musulmans (5, 82), toutes choses qui devraient ouvrir des perspectives d'oecuménisme interconfessionnel en fonction du Coran 5, 48 et aussi 16, 125 et 29, 46. Ce consensus, classique et moderne tout à la fois, est également exprimé, plus succinctement, par un auteur anglophone, Muzammil H. Siddiqi, directeur de la Société islamique du comté d'Orange, Californie, dans sa participation à un ouvrage collectif publié aux Etats-Unis en 1992, *Muslims and Christians, Muslims and Jews: A Common Past, a Hopeful Future*. «En dehors de l'Eglise, y dit-il, il n'y a

aucune communauté religieuse qui ait donné à Jésus un tel honneur, un tel respect, une telle estime et un tel amour, comme l'ont fait les musulmans». Parlant de «Jesus in the Bible and the Qur'ân», il renvoie naturellement aux versets essentiels qui en donnent le cadre strictement islamique: 3, 35-39; 19, 16-34; 2, 97; 61, 6; 5, 49-50 et 112-122; 4, 156-159; 43, 59-61; 66, 12. Pour lui, le Coran est tout aussi valide que les Evangiles, même s'il leur est postérieur. Jésus est le fils de Marie, conçu d'une mère virginale, mais les termes *kalima* et *rûh* ne sauraient correspondre à ceux de Verbe et de Vie ou Esprit, et le nom de Messie n'a aucun sens eschatologique. Jésus est tout simplement prophète et messager, honoré et proche de Dieu, signe merveilleux et thaumaturge miséricordieux. Il n'a été ni tué ni crucifié, mais on ne sait apparemment rien de sa fin ultime. Il est venu proclamer l'unicité de Dieu, il s'est toujours présenté comme «le Fils de l'Homme» et n'a rien prétendu de ce que les chrétiens lui attribuent indûment.

Tel est, en résumé, ce «consensus musulman» en matière de christologie islamique que ces auteurs modernes nous rappellent en toute honnêteté: le Jésus coranique est donc demeuré le même au cours des quatorze siècles d'exégèse et de théologie, même si une tradition ascétique, voire mystique, a voulu puiser dans le Coran, le Hadîth et d'autres sources de sagesse un complément de spiritualité que romanciers et poètes modernes ont su également retrouver en fonction des urgences de l'heure et de leur quête de sens. Tout en prenant acte du bilan qu'on a tenté et de ce «consensus musulman» en matière de christologie islamique, il n'est pas interdit d'échanger dialogiquement certaines questions concernant le destin exceptionnel de ce Jésus, fils de Marie. Comme le dit Tarif Khalidi en son livre, «il

se peut que le Jésus islamique de l'évangile musulman soit une invention. Il se peut même que nous découvrions qui l'a fabriqué et pourquoi […]. Pourtant, il reste en lui-même une figure religieuse hors du commun», fruit sans doute «des contacts entre l'islam et le christianisme au cours de l'histoire», or celle-ci est loin d'être achevée puisque «coexistence» il y a, plus que jamais. Que chacun prenne donc à son compte l'hypothèse qu'il formule ainsi: «Ce processus d'interaction semble cacher une réalité religieuse ou théologique plus profonde, à savoir le besoin de complémentarité que ressentent le Christianisme et l'Islam». C'est bien ce «besoin» qui devrait encourager les uns et les autres à s'expliquer davantage à propos de ce Jésus qui demeure, encore et toujours, «une énigme ou un mystère». D'ailleurs, Ibn 'Arabî n'a-t-il pas dit, quelque part en ses écrits, *Man 'illatu-hu 'Îsâ lâ yûsâ*, «Quiconque est malade de Jésus ne saurait guérir»!

CRISSMA WORKING PAPERS SERIES

n° 1 (July 2004)	*The Many Shores of the Gulf. Human Security within an Islamic Order. Education in the "Arabian Debate"* VALERIA FIORANI PIACENTINI-ELENA MAESTRI
n° 2 (July 2004)	*The Mediterranean Geopolitical Structure and the Matter of Resolving the Cyprus Issue in Accordance with the Annan Plan. With an essay on The New Geopolitical Reality and its Ideological Requirements* IOANNIS THEODOR MAZIS
n° 3 (September 2004)	*The Baku-Ceyhan Pipeline and its Potential Impact on Turkish-Russian Relations* TALEH ZIYADOV
n° 4 (November 2004)	*La Maîtrise des Mers face aux Défis de la Mondialisation* RENAUD BELLAIS
n° 5 (December 2004)	*The GCC Region: Political Balances and Global Dimension* ELENA MAESTRI
n° 6 (May 2005)	*Syria and its Neighbourhood* LAURA MIRACHIAN
n° 7 (July 2005)	*Political Influences and Paradigm Shifts in the Contemporary Arab Cities: Questioning the Identity of Urban Form* MASHARY A. AL-NAIM
n° 8 (October 2005)	*Greece's New Defence Doctrine: A Framework Proposal* IOANNIS THEODOR MAZIS
n° 9 (March 2006)	*The Mediterranean Dialogue* GUNTHER HAUSER
n° 10 (May 2006)	*The Home Environment in Saudi Arabia and Gulf States.* I. *Growth of Identity Crises and Origin of Identity* MASHARY A. AL-NAIM
n° 11 (May 2006)	*The Home Environment in Saudi Arabia and Gulf States.* II. *The Dilemma of Cultural Resistance. Identity in Transition* MASHARY A. AL-NAIM

n° 12 (December 2006) *Principles for the Rejuvenation of an Islamic City in the Modern Context. The case of Medina of Tunis*
ADEL S. AL-DOSARY-MOHAMMAD MIR SHAHID

n° 13 (April 2007) *Dialogues, rencontres et points de contact entre Musulmans et Chrétiens dans une dimension historique*
MAURICE BORRMANS

"CRiSSMA FRIENDS" – APPLICATION FORM

CRiSSMA
Research Centre on the Southern System and Wider Mediterranean
Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli, 1
20123 Milano
Italy

Attention: Prof. Valeria FIORANI PIACENTINI
Director of the CRiSSMA
Tel. +39.02.7234.2524
Fax +39.02.7234.3649

PLEASE COMPLETE AND RETURN

Name of the Institution/Company or Title and Full Name (for Individuals)	
Address	
Postcode – Town – Country	
VAT Or Fiscal Code	
E-mail	
Herewith the Undersigned	
Job Title	

Wishes to apply for becoming a "CRiSSMA Friend"
It is hereby certified the payment of:
❑ 500 Euro/year (for institutions)
❑ 100 Euro/year (for individuals)

Notes on Payment

The joining fee will be paid by bank transfer to:
BANCA INTESA INFRASTRUTTURE E SVILUPPO - via del Corso 226, 00186 - Roma
ABI 03309 CAB 03200 CIN Z
c/c n°: 100704333868
IBAN: IT82Z 0330903200100704333868 - SWIFT: BCITIT44
Account holder: Università Cattolica del Sacro Cuore.
Please indicate on payment: "CRiSSMA Friends", year 2007

Following the joining fee payment the receipt will be forwarded.

Place and date

Stamp and signature

finito di stampare
nel mese di aprile 2007
presso la Tipografia Solari S.r.l.
Peschiera Borromeo (Milano)

WORKING PAPERS

MAURICE BORRMANS

DIALOGUES, RENCONTRES ET POINTS DE CONTACT ENTRE MUSULMANS ET CHRÉTIENS
dans une dimension historique

Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica

ISBN 978-88-8311-501-1

CRiSSMA (Centre of Research on the Southern System and Wider Mediterranean) is a Research Centre of the *Università Cattolica del Sacro Cuore*, which collaborates, in particular, with the Faculty of Political Science and the Department of Political Science.
Scientific committee: Professor Valeria Fiorani Piacentini, Chair of History and Institutions of the Muslim World – Director of the CRiSSMA; Professor Alberto Quadrio Curzio, Chair of Political Economics – Dean of the Faculty of Political Science; Professor Massimo de Leonardis, Chair of History of International Relations and Institutions – Honourable Secretary of the Centre; Professor Carlo L. Beretta, Chair of Economic Analysis and Decision Theory, Director of the Department of International Economics, Development and Institutions; Professor Giuseppe Grampa, Lecturer in Religious Philosophy.
The aims of CRiSSMA are both fundamental and applied research, mainly in the historical-cultural fields, with particular emphasis being given to the political-institutional, social-economic, and strategic problems of the Mediterranean and neighbouring areas. Amongst the many activities of the Centre, we would like to recall the organisation of scientific and cultural events, bilateral forums, conferences, and seminars on "New Perspectives for international relations".
CRiSSMA publishes two series of publications. The first – with the publishing company Il Mulino, web site: www.mulino.it – includes volumes such as: V. Fiorani Piacentini (ed.), *Il Golfo nel XXI secolo. Le nuove logiche della conflittualità*, Bologna 2002; M. de Leonardis (ed.), *Il Mediterraneo nella politica estera italiana del secondo dopoguerra*, Bologna 2003; E. Maestri, *Development and Human Security in the GCC Region* (in press). The second series is represented by "Working Papers", with the publishing company I.S.U. Università Cattolica.

The views expressed in this study do not necessarily reflect those of the CRiSSMA.

C.Ri.S.S.M.A.
Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli, 1 – 20123 MILANO
Tel. 02.7234.2524 / 02.7234.2733
Fax 02.7234.3649
E-mail: centro.medall@unicatt.it